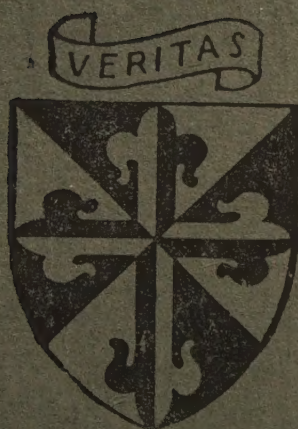


CIENCIA

TOMISTA



Tomo 62.

61

SALAMANCA
1941

FASC. 5

SUMARIO

	PAGS.
<i>Controversia de certitudine gratiae entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino</i> , por FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P.	133
<i>El principio de causalidad</i> , por FR. TEOFILO URDANOA, O. P.	163
<i>La nueva orientación espiritualista y el P. Arintero</i> , por JUAN D. BERRUETA.	189
ACTUALIDAD ESPAÑOLA.—Segunda Semana Bíblica Española , por FR. V. B.	196
<i>Primera Semana Española de Teología</i> , por FR. ANTONIO FIGUERAS, O. P.	197
<i>Academia Española de Estudios Marianos</i> , FR. MANUEL CUERVO, O. P.	202
<i>Método que se ha de seguir en los estudios bíblicos</i> , por FR. VICENTE BERICIBAR, O. P.	205
BIBLIOGRAFIA.—Obras analizadas: «Sefarad».— <i>Millás</i> : La poesía sagrada hebraico española.— <i>Gil Ulecia</i> : El Imperio mesiánico en la Profecía de Miqueas.— <i>Ayuso Marazuela</i> : La primera Semana Bíblica.— <i>Hrozny</i> : Die älteste Geschichte Vorderasiens.— <i>Hrozny</i> : Die älteste Völkerwanderung und die proto indische Zivilisation.— <i>García Hughes</i> : Diccionario Manual Griego-Español.— <i>Hughes</i> : Gramática griega elemental.— <i>Alemany Bolufer</i> : Gramática de la Lengua Griega.— <i>P. Umberto degli Innocenti</i> : Il Capreolo e la questione sulla Personalità.— <i>Bujanda</i> : Manual de Teología Dogmática.— <i>Gröber</i> : Der Mystiker Heinrich Seuse.— <i>Bianchi</i> : Il problema religioso in Giovanni Gentile.— <i>Riesco</i> : A propósito de algunas ideas de D. Gregorio Marañón. Liberalismo y Catolicismo.— <i>Fr. Juan de los Angeles</i> : (Antología).— <i>L'Ermite</i> : El hombre que se acerca.— <i>Pomello</i> : Il Conte Cesare Balbo.— <i>Pinto</i> : Francisco de Asís y la Revolución social.—Historia de la Cruzada Nacional, Tomos XIII-XVI.— <i>Jörgensen</i> : San Francisco de Asís.— <i>Luchía Puig</i> : Ante el dolor.— <i>Pérez de Urbel</i> : Vida de Cristo.— <i>Montserrat</i> : Manual escolar de Religión.—Verdades.— <i>Santa Margarita María de Alacoque</i> : Autobiografía.— <i>Aldama</i> : La leyenda negra antijesuita.—Los Hermanos del Hospital de la Santa Cruz.— <i>Rahner</i> : Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts.— <i>Adro Xavier</i> : El Duque de Gandía.— <i>García Villada</i> : El Destino de España en la Historia Universal.— <i>García de Loydi</i> : La Santa Misa.— <i>Gutiérrez O'Neil</i> : Historia de la Misa.— <i>Illa</i> : Cuestiones eclesiásticas. Facultades Decenales.— <i>Maestu</i> : Defensa de la Hispanidad.— <i>Prado</i> : Jóvenes. Novios. Esposos...— <i>Azpiazu</i> : Manual de Acción Católica.— <i>Arroyo</i> : Ondas evangélicas.— <i>Schmidt</i> : Amor, Matrimonio y Familia.— <i>Lekeux</i> : Maggy, la maestra modelo.— <i>Ercmo. Sr. Obispo de Málaga</i> : El Libro nupcial.— <i>Maestu</i> : En vísperas de la tragedia.— <i>Orda</i> : Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.— <i>Cabanes</i> : Observación psicológica y reeducación de menores.— <i>Gorricho</i> : Ejercicios espirituales marianos.— <i>García Garcés</i> : Títulos y grandezas de María	208

'' CIENCIA TOMISTA ''

CONVENTO DE SAN ESTEBAN

SALAMANCA

PRECIOS DE SUSCRIPCION

España.....	15 pesetas
América y Filipinas	17 —
Demás países.....	22 —

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 32. - Núm. 192



Tomo 62. - Fasc. 5

Controversia de certitudine gratiae entre

Domingo de Soto y Ambrosio Catarino (*)

Al discutirse durante el otoño de 1546, en los trabajos preparatorios para la sesión sexta de Trento, el decreto sobre la justificación, se trató, como punto en que los protestantes discrepaban de los católicos, si era condición precisa para la justificación la confianza y seguridad plena de que se nos han perdonado los pecados. Y como aún entre católicos había diferencias acerca de la medida en que puede el hombre tener certeza de su estado de gracia, se añadió al capítulo del decreto que habla de ello una cláusula final en que se expresa el dictamen del Concilio sobre el particular.

El problema referente al conocimiento del estado del alma con relación a la gracia es asunto que no puede menos de preocupar, y en cuya solución se han cometido graves desatinos. En general, todas las sectas pseudomísticas propendieron a una persuasión firme, obtenida por vía experimental, de que los iniciados en los misterios gozaban de ese estado de gracia. Los cátaros, los wiclefitas, los husitas, y en España los alumbrados del reino de Toledo, por no citar más que casos típicos, tenían tan arraigada esa creencia, que frente a ella ni la autoridad eclesiástica ni las disposiciones de la misma podían prevalecer. Para ellos, una vez que el alma se ha puesto en comunicación íntima con Dios, sobra y aun estorba todo intermedio.

Entre los místicos de ley es también frecuente, sobre todo durante las fases más elevadas de la vida del espíritu, la persuasión sin titubeo de su estado de gracia. Lo inefable de la presencia de Dios, tan vivamente sentida en el alma, se superpone a toda otra impresión. Santa Teresa confiesa repetidas

* Disertación leída en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca a 2 de octubre en el acto inaugural del Curso académico de 1941-1942.

veces, que al recibir los divinos carismas no podía dudar, por más que quisiera, de su autenticidad. Las dudas, las inquietudes venían después, teniendo que acogerse, para lograr la calma, a los actos de humildad, de fe y de confianza en la divina misericordia como cualquier otro mortal.

Aunque Soto conoció de cerca los extremos a que llegaron sobre este punto por los años de 1520-1525 en España los alumbrados, en sus escritos sobre el particular se fija preferentemente en la doctrina luterana, por haber sido ésta la que motivó la celebración de la asamblea de Trento. Para entonces había pasado el peligro de los alumbrados, y en cambio arreciaba el de los luteranos, llegando a contagiar a algunos católicos.

El Concilio salió al paso a esos desmanes, y su decisión fijó netamente la línea divisoria entre católicos y protestantes. Pero como su intención no era zanjar las controversias de los católicos entre sí, la fórmula conciliar permitió a los que de éstos habían sostenido antes posiciones que discrepaban de la común teología escolástica, seguir manteniéndolas, si bien con la repulsa de la generalidad de los maestros.

Entre esos disidentes de la opinión común estaba Ambrosio Catarino, O. P., obispo Minoriense, escritor elegante y fecundo, y además hábil polemista, aunque en teología su formación era deficiente, por haber comenzado ese estudio un poco tarde. Su adversario Soto expresa bien esa deficiencia al decirle: «*Jam aetate proventus, ex jure consulto theologus de repente prodiisti*». A esa falta de competencia se añadía el ser poco fiel a Santo Tomás, pecado grave en la Orden dominicana, adhiriéndose a veces a opiniones de Escoto y propugnando, en las delicadas cuestiones sobre la gracia, una especie de premolinismo, sin perjuicio de suscribir por otro lado algunas ideas patrocinadas por Lutero y formuladas luego expresamente por Bayo, como cuando afirma que todas las obras de los infieles y aun de los fieles privados de la gracia son pecado. Se comprende cuán arriesgada resultaría la discusión con un hombre como éste, de ingenio agudo, personal en sus opiniones, tenaz en su defensa, y por otra parte falto de aquellos principios teológicos que en el sistema tomista dan contextura orgánica a la doctrina.

En el Concilio, contando con el apoyo del cardenal del Mon-

te y con la benevolencia del partido italiano, no se recató de manifestar sus peculiares ideas, expuestas ya en diversos opúsculos que tenía publicados. Entre esas ideas estaba la opinión aludida sobre las obras de los infieles. Al tratarse de ello Soto no tuvo reparo en tachar con nota dura semejante doctrina. Llegado esto a oídos de Catarino, se encaró con él, dándose por ofendido de que primero no se lo hubiese advertido fraternalmente. Y aunque Soto le respondió con modestia, sus ánimos quedaron desde entonces distanciados (1). Quizá hubo además otros encuentros al discutirse el decreto sobre la justificación. Lo cierto es que durante el verano de 1547, resucitando estos conflictos, surgió entre ambos una empeñada contienda acerca de la posible certeza sobre el estado de gracia, cuyo desenvolvimiento voy a exponer a continuación.

Comencemos por extractar el capítulo de la decisión conciliar, base de la discusión que nos ocupa.

Los pecados se perdonan gratuitamente por pura misericordia divina, supuesto el arrepentimiento, en atención a los méritos de Cristo. Pero no se puede afirmar que esa remisión se obtenga por la sola confianza y seguridad de que se le han perdonado a uno sus pecados, pues dicha confianza, como acto subjetivo, la pueden tener también los herejes y cismáticos, y no faltan hoy entre ellos quienes así predicán.

Tampoco se ha de afirmar que los que obtienen de hecho la justificación, deben estar persuadidos de ello, cual si fuera necesario, para que por los méritos de Cristo se logre la justificación, tener seguridad y convicción de haberla conseguido. Pues así como ningún hombre piadoso debe dudar de la misericordia de Dios, de los méritos de Cristo y de la virtud y eficacia de los sacramentos, así fijándose en su propia flaqueza e indisposición puede temer y temblar por su estado de gracia, «cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consequutum» (2).

(1) *Disceptationes*, discept. quarta, Romae, 1551, fol. 52. Más adelante va reproducido el texto en cuestión que comprueba nuestro aserto en todas sus partes.

(2) Concil. Tridentinum, Sess. 6. *De justificatione*, cap. 9.

Habiendo tratado Soto de exponer en su obra *De natura et gratia*, impresa en Venecia entre enero y junio de aquel año de 1547, y dedicada a los Padres del Concilio de TRENTO, la doctrina teológica sobre los decretos *de peccato originali* y *de justificatione*, que se publicaron en las sesiones quinta y sexta respectivamente, no podía menos de tocar este punto *de certitudine gratiae* a que se refiere el capítulo nono *de justificatione*. Y en efecto, los cuatro últimos capítulos (10-13) del libro tercero de su obra están consagrados a ello. Extractemos su contenido.

El problema es—comienza diciendo en el capítulo 10—*de certitudine gratiae*, sobre cuyo artículo tenemos entablada contienda, no solo con los luteranos, sino también con algunos católicos, los cuales defienden que en determinados casos puede el cristiano conocer con certeza de fe que está en gracia de Dios. La cuestión podemos formularla así: «*Utrum valeat homo, citra speciale revelationis privilegium, de communi lege habere tantam certitudinem se esse in gratia Dei quanta est fides catholica*»). No se trata sólo de probabilidades o conjeturas suficientes para fundar una certeza moral, sino de *certitudine fidei catholicae* ILLIUSVE SIMILE.

Fe católica es un asentimiento cierto y firme, *oscurus quidem, tamen cui non potest subesse falsum*. Es pues de tal condición que nunca puede fallar.

La certeza de ese asentimiento cabe considerarla por parte del objeto y por parte del sujeto. No tratamos aquí *de certitudine ex parte subjecti*, como algunos lo daban a entender al discutirse la cuestión en el Concilio, pues no hay duda que puede uno por ligereza estar tan aferrado al error como lo está el cristiano a las verdades de fe. Se trata de la certeza *ex parte objecti*, si es posible que alguien la tenga de que está en gracia, de tal modo, que su asentimiento no pueda fallar, como no puede fallar el que se presta a las verdades de fe católica.

Conclusión: Nadie puede estar tan cierto de su propia justificación como está el cristiano de los artículos de la fe. Esta certeza sobre el estado de gracia depende de dos cosas: «*ex firmitate divinae promissionis, quae est fides catholica, et ex nostra dispositione, nempe si fecerimus illa quae a nobis ipse*

[sc. Deus] requirit»). De este segundo elemento no es posible tener tanta fe o seguridad que iguale a la fe católica. Luego nadie por ley común puede tenerla de su estado de gracia.

Defienden la parte afirmativa, rechazando este argumento, por un lado los luteranos, quienes dicen que esa certeza no depende para nada de nuestras obras, sino de la fe y de la promesa divina; y por otro algunos católicos que, admitiendo la dependencia de nuestras obras, creen que es posible tener de la buena disposición propia y de que se ha recibido la virtud del sacramento tanta certeza cuanta es la de la fe católica.

Siendo clara la condenación de los primeros por el Concilio, no hay por qué insistir en ello. Contra los segundos pongamos esta conclusión: «Aunque puede el hombre en esta vida tener grandes conjeturas sobre su estado ante Dios, nadie sin especial privilegio de revelación puede estar tan cierto de su fidelidad a Dios y de haber recibido la gracia sacramental, en suma, de su justificación, como lo está el cristiano de los artículos de la fe». La certeza del asentimiento en este caso *ex parte objecti*, o sea de la consecución *efectiva* de la gracia, supone que se tiene la misma certeza *sin posibilidad de equivocarse* de que se ha hecho cuanto era preciso para conseguir la gracia. Y como nuestra naturaleza en cosas que al menos en parte dependen de ella, de su cooperación, no puede llegar por ley ordinaria a ese grado de certeza, la conclusión es verdadera. Y aunque es cierto que el asentimiento puede ser fruto del impulso del Espíritu Santo, y por ese lado no está expuesto a error, pero como no nos consta con certeza de fe divina cuándo lo es y cuándo no, queda siempre la posibilidad de equivocarse.

Al mismo tiempo que se estampaba en Venecia esta obra de Soto, escribía Catarino un opúsculo titulado: *Interpretatio noni capituli synodalis decreti de justificatione*, dedicándolo, como si hasta en eso pretendiera llevar la contraria al teólogo español, a los cardenales del Monte y Cervini, legados del Concilio de BOLONIA. El opúsculo se publicó durante el verano de aquel mismo año también en Venecia. En él, persistiendo en la posición que había adoptado durante las discusiones conciliares, interpreta la última cláusula del capítulo en cuestión en el sentido restringido que reprochaba Soto a algunos católicos. Voy a

dar un extracto de ese opusculito, para que se puedan apreciar las diferencias que hay entre ambos autores; y lo haré reproduciendo en extenso sus propias palabras, ya que se trata de un impreso raro que hasta el presente no lo he podido encontrar en las bibliotecas españolas (3).

Ha sucedido lo que era de temer—comienza diciendo Catarino en la dedicatoria—que después de publicado el decreto sobre la justificación, la frase final de este capítulo, «Cum nullus scire valeat», etc., la entienden algunos en sentido distinto del intentado por el Sínodo. «Pues hay quienes creen que en estas palabras quiso expresar en absoluto que el hombre no puede saber con certeza mediante la luz de la fe si es o no grato a Dios por la caridad». La intención del Concilio en esto como en todo lo demás—prosigue—fué, no dirimir las contiendas que había entre católicos, sino condenar los errores luteranos. De modo que no se debe reprobar sin minucioso examen a los que, admitiendo esa parte fundamental intentada preferentemente por el Sínodo, discrepan de otros católicos en puntos secundarios. Y añade que él mismo, ante las dificultades que preveía, manifestó en la congregación de obispos al discutirse este punto, que aceptaba la partícula en cuestión (*in eum sensum qui non faceret praejudicium doctrinae catholicorum, quem sensum etiam illam facere confessus sum et confiteor; et simul contestor quod si aliter accipitur, defendi decretum recte non potest*).

A continuación expone cuatro de esas dificultades o argumentos que formulaba un grupo de católicos capitaneados por él, los cuales, admitiendo con reverencia el decreto, no ven que pueda salvarse sin darle la interpretación que él manifestó en el Concilio. El segundo de esos argumentos, que voy a reproducir, porque en él comienza ya a delinearse su pensamiento, dice así: «Arguyen en segundo lugar los que militan en el referido grupo de católicos que aun sin especial revelación puede el hombre tener seguridad de su estado de gracia por el testimonio del Espíritu Santo, del que dice el Apóstol ad Romanos VIII que nos cerciora de nuestra filiación divina. Es indudable que dicho testimonio lo recibimos por fe. Y siendo testimonio

(3) El ejemplar que utilizo y del que tengo fotocopia está en la Biblioteca Nacional de Lisboa, signatura R. 68.113.

del Espíritu, es válido; y por ser válido engendra certeza en quien lo conoce, y certeza tal que sería infidelidad dudar de ella, pues el testimonio del Espíritu no puede fallar. De donde concluimos que el hombre puede estar cierto con certeza de fe y de fe infalible».

Habiendo formulado luego los otros dos argumentos continúa: «Haec sunt et alia multa quae nonnullos pios et veritatis amatores jure optimo conturbant, sicut ego divinabam. Quae admonui ut valui s. Synodum. Quoniam etiam vidi posse hunc locum defendi ad ejus mentem, quae statuit nihil se velle adversus doctrinam catholicam decernere, sed solum contra inanem haereticorum fiduciam quae innititur sola fide, a qua sola certitudinem hanc haberi contendunt, ut patet ex titulo ejus noni capituli, declarabo cum Dei gratia illum sensum juxta quem particula ulla verborum detorsione valeat sustineri».

Para poder dar interpretación razonable a la partícula *Cum nullus scire valeat*, etc.—añade—pongamos dos prenotandos. Primero: al hablar el decreto de cierta fe cui non potest subesse falsum, supone que hay otra cui potest subesse falsum. Y se refiere no al *hábito*, sino al *acto* de la fe. Segundo: para juzgar de la falibilidad o infalibilidad de la fe nos bastaría conocer su *causa* o sea la luz sobrenatural que Dios infunde en el alma. Pero eso es tan difícil, que necesitamos recurrir a los *actos*, de los cuales tenemos regularmente noticia por el objeto de la misma fe. Ahora bien, el *objeto propio* de la fe sunt revelata a Deo. Y cuando estas cosas reveladas se proponen a todos para creer, son de fe católica, que no puede fallar. «Actus ergo fidei de his, dicitur proprie et merito fides cui non potest subesse falsum». Mas cuando esas verdades no se proponen como de fe a todos, aunque se obtengan *por revelación*, no son de fe católica. Viñiendo de Dios, se han de creer como de fe divina; pero por tratarse de hechos particulares y contingentes, mientras no nos conste de modo firme y seguro que son de Dios, estamos expuestos a engaño. A este peligro, en que andaban los luteranos, quiso poner remedio el Concilio, sin que debamos dar al decreto mayor alcance. «Pues bastaba—observa Catarino—trátándose de impugnar a los herejes, advertir a todos mediante esta doctrina, y en especial a quienes por tener fe creen estar

en gracia y seguros de su salvación en virtud de la misma fe, para que entiendan que no siendo esta fe católica, cuyo objeto es determinado y cierto, no es segura, sino peligrosa, y por tanto su objeto carece de consistencia. Y así muchos se engañan creyéndose en estado de gracia. Por la cual, con referencia a las revelaciones particulares, por el peligro que implican, se nos manda probar los espíritus y ver si son de Dios. Pues no se somete a prueba lo que de sí es cierto, como los artículos de fe. Porque no hay nadie que pueda fiarse de sí mismo y afirmar de su gracia: Sé que en esto no me engaño. Y así no hay inconveniente en que una misma fe bajo distintos aspectos pueda y no pueda fallar. *Si enim feratur iudicium a LUMINE INTERNO Spiritus testificantis homini quod est filius Dei, profecto quia ex hoc lumine firmat suam credulitatem, non solum non decipitur, sed nec decipi potest.* Sin autem feratur iudicium ab OBJECTO, sicut ferri potius debet a nobis, qui ea quae sunt interiora non perspicimus, praesertim in altero, dicimus quod huic fidei potest subesse falsum, quia hoc objectum, videlicet quod ego vel ille habeamus caritatem, non est objectum clarum et probatum in sancta ecclesia».

La confirmación de que ese es el sentido del decreto la encuentra Catarino en las palabras del mismo que preceden a la cláusula en discusión, donde los padres afirman que, a pesar de la seguridad que tenemos acerca de los méritos de Cristo y de la eficacia de los sacramentos, mirando a nuestra propia flaqueza e indisposición, *podemos temer por nuestro estado de gracia.* «En cuyo lugar—subraya el dominico italiano—advierte con cuánta cautela habla el Sínodo. Dice que *puede* abrigar temor sobre su estado de gracia. No dice que *debe* temer, como diría si tratase de excluir la certeza de gracia no expuesta a error. Supone, pues, que tienen motivo para desconfiar los que han condescendido con la flaqueza e indisposición humana, pero no quienes se vuelven a Dios de corazón y presienten en sí el cambio operado por la diestra del Excelso. Y como no hay regla general que asegure quién está en gracia y quién no, siendo por tanto éste un negocio que admite inseguridad, da razón de ello el Concilio al decir que nadie puede tener certeza de fe, la cual excluye todo riesgo de error. Como si dijese: No es esto

objeto de fe católica, de la que no pude abrigarse duda alguna. Y así, sin menoscabo de la misma fe, permitimos que se tenga inseguridad sobre el estado de gracia, no como los herejes que lo reprueban por creer que esa inseguridad es incompatible con la fe católica».

Aunque Catarino, negando, como se ve, que el decreto hable de fe católica o de otra que tenga certeza equivalente, tiene sin embargo a realzar la certeza posible sobre el estado de gracia, y acentúa tan encarecidamente la garantía que implica la intervención del Espíritu Santo, no puede menos de reconocer que, debiendo pasar esa intervención, para que sea declarada legítima, por la prueba a que la ha de someter el hombre, el resultado no excede los límites de la certeza humana. Con todo se resiste a formular una conclusión tan imperiosamente exigida por la lógica, y por mil rodeos pretende desvirtuarla para atribuir a la certeza sobre el estado de gracia, aunque sea en hipótesis, dado que se hayan puesto los medios para garantizar su fundamento, certeza de fe divina. Pone el ejemplo de quien ve a distancia conveniente un objeto, en cuya apreciación, si se fija bien, no se puede engañar. «*Et ita contingit in revelationibus particularibus, ut dicatur simpliciter posse esse deceptionem, non tamen ex suppositione, cum legitima facta sit probatio, secundum doctrinam scripturarum, aut internum discretionis spirituum donum*». En cuanto a esto, para él, no parece haber diferencia esencial entre las revelaciones privadas y el testimonio de la buena conciencia que se supone en los justos. Por eso insiste en que hubiera sido un contrasentido añadir, como excepción en la cláusula final, que habla de la fe, el caso de tales revelaciones.

La certeza sobre el estado de gracia por ley común se reduce, pues, en último término a la experiencia interna, al testimonio de la propia conciencia. Mas él, en lugar de contentarse con una fe todo lo fundada que se quiera, pero al fin humana, acepta disfrazado el paralogismo de Bacón que arguye suponiendo lo mismo que intenta probar, porque esa certeza consiguiente a la fe, cuando no se da en una conciencia temeraria, como la de los herejes, sino prudente y que ha puesto de su parte las máximas diligencias que requiere un juicio fundado, no pude fallar.

Catarino presiente la infiltración del sofisma y la acometida de los adversarios a base de textos de Santos Padres, y a fin de armonizarlos con su inteligencia del decreto, viene a caer en una especie de tautología. La certeza de la premisa mayor, la que se refiere a la eficacia o consistencia de la parte que corresponde a Dios, que no puede fallar—dice—, está condicionada por la menor, quae a sensu et experientia est, quae potest esse falsa. Y así «inquantum venit haec certitudo a fide, non potest subesse falsum; inquantum vero a sensu et conscientia, potest quidem videri certitudo et non esse. *Simpliciter ergo potest ei subesse falsum. Ex SUPPOSITIONE vero, si ponitur quod conscientia recta sit et pura, non coinquitana, non cauterizata, et ita quod non decipitur, hoc posito et retento, jam non potest ei subesse falsum*».

No proseguiré el análisis del opúsculo en que se repiten en variadísimas formas las mismas ideas, como para afianzar una tesis endeble que a toda costa se quiere mantener.

Confrontando las posiciones de ambos teólogos vemos que Soto distingue para el caso dos grados de certeza. El *primero*, que es bimembre, comprende: a) la certeza de fe católica, cui non potest subesse falsum, et proponitur omnibus credenda; y b) la certeza de fe divina, cui etiam ex se non potest subesse falsum, sed non proponitur omnibus credenda, ut in revelationibus. El *segundo* grado de certeza, porque in modo retinet nomen moris humani, debe llamarse de *fe humana*, cui ex se potest subesse falsum, et solum sumministrat intensissimam opinionem, id est certitudinem moralem. El conocimiento que podemos tener sobre nuestro estado de gracia por ley ordinaria no excede de este segundo grado.

En cambio Catarino tiende a equiparar el grado de certeza que nos proporciona el testimonio de la buena conciencia con el de las revelaciones privadas; y según él, uno y otro son indefectibles, no sólo en su causa, sino también objetivamente *ex suppositione*, dado que se hayan puesto las debidas diligencias para comprobar su legitimidad.

Pero ¿quién nos garantiza de ello? De modo absoluto nadie. Así que en virtud de esas premisas no se puede concluir más que por una certeza moral, como lo hace Soto. La posición

de Catarino es, por tanto, además de ilógica, peligrosísima en teología.

Al terminar de escribir Catarino la *Interpretatio noni capituli synodalis*, en que adopta, como se ve, una posición media entre la de Soto y la de los luteranos, tuvo conocimiento del tratado *De natura et gratia* que acababa de salir a luz. En éste el teólogo español, no pudiendo creer que el italiano persistiese en su primer dictamen después de publicado el decreto conciliar, no hizo mención de él, ni pensó siquiera en lo que le había oído defender en el Concilio (4). Con todo Catarino, susceptible en grado extremo, se creyó tan claramente aludido, que sin más consejo compuso un segundo opúsculo en defensa propia y de los católicos que sostenían como él aquella opinión, impugnando de paso en forma agresiva, como es su costumbre, a Soto (5). El estilo de polémica es el que mejor cuadra al temperamento luchador de Catarino. Toda su vida fué de contienda, provocada por sus singularidades doctrinales. Faltando adversario con quien batallar, lo busca, lo suscita y cuando lo ha encontrado, dispara contra él bala rasa, supliendo la falta de razones y de formación teológica con rasgos de literatura vibrante, cual consumado humanista. En el nuevo opúsculo la parte doctrinal y las razones en que funda su tesis son en sustancia las mismas que en el primero. Pero la posición de Soto, mal entendida y peor interpretada por él, le proporciona materia amplia para una ofensiva cómico-dramática que pone en evidencia su idiosincrasia. Víctima del nerviosismo que experimentó al creerse aludido por el teólogo salmantino, se deja llevar de su temperamento impulsivo sin freno en las palabras, en las ideas y en los juicios en forma sobrada para irritar al adversario más sereno.

(4) «Quod autem subdis me teipsum supresso nomine petere in illa disputatione nihil minus credas. Disputabam enim in genere contra illos qui illam opinionem tutaverant. ad explicandas rationes Synodi. Neque tui, si qua christiano fides, memineram neque vero cogitare poteram quod aliquis amplius ex catholicis post sanctum decretum concilii in me resurgeret». Soto, *Apologia adversus Catharinum*, cap. 5.

(5) *Defensio catholicorum qui pro possibili certitudine praesentis gratiae disseruerunt*. Utilizo un ejemplar encuadernado junto con el opúsculo anterior de la Biblioteca Nacional de Lisboa.

Primeramente se lamenta de que Soto escandalice a los ignaros asegurando que existen divergencias de apreciación, no sólo con los luteranos, sino aún entre católicos sobre puntos definidos por el Concilio. ¿Qué dirán nuestros enemigos y cómo se regocijarán al ver que no acabamos de ponernos de acuerdo? «Quare meritissime doleo et vehementer huic homini talia excedisse, etsi fortassis, ut existimo, inconsiderate, certe falso».

Reproduce luego lo que dijo en el Sínodo sobre el caso y recuerda la exposición del decreto que compuso después «propter nonnullos qui non satis mentem sanctae synodi attingentes, scandalum patiebantur»; y seguro de haber acertado a interpretar el pensamiento de la Asamblea, añade: «Pues ¿con qué fundamento ahora nos injuria y difama este hombre atribuyéndonos a los católicos lo que tan claramente hemos negado? Como si no le bastara predicarse a sí mismo, si quería hacerlo, sin vituperar y escandalizar a los demás, imaginando contiendas para apuntarse victorias; al modo del otro religioso compañero suyo Miranda [se refiere al célebre Carranza], quien finge otra controversia conciliar sobre la residencia de los obispos, cuando nada de esto hubo allí, y añade lo que él propuso en Trento, ignorado de todos si él mismo no lo recordase».

Entre él y Soto—prosigue—hay cuatro puntos de coincidencia sobre lo fundamental del decreto. Las divergencias proceden de que el teólogo salmantino no es consecuente consigo mismo. Aquí la osadía o alucinación de Catarino llega a atribuir al adversario todo lo contrario de lo que había dicho sobre los puntos tercero y cuarto; y no contento con eso, le achaca sin fundamento el mismo defecto en que él incurre, o sea el no haber comprendido lo que él manifestó en el Sínodo. Reproduzcamos el texto del italiano. «Convenimos en tercer lugar, como tengo dicho, en que el hombre non potest scire suam adeptam gratiam certitudine fidei cui nos potest subesse falsum, ac si contractius dixerit, certitudine fidei catholicae. Convenimos también en que el hombre puede estar cierto de su gracia, y con certeza de fe, aunque no de fe católica. Esta conclusión la admite él [Soto], y la prueba, si bien en su inconstancia, a veces se muestra perplejo. Y no se lo decimos con ánimo de injuriarle, sino por amor a la verdad y por sentimientos de afecto ha-

cia él, para que sea más cauto y comprenda que no puede, prevalido de su magisterio, alardear de infabilidad. Perdóneme, pues, como yo le perdono sus afrentas, al tacharnos de ligeros y hasta de herejes, publicando nuestra ignorancia y nesciencia, *cum neque quid sentiamus neque quid dixerimus nec quid protulerimus sciat*».

La susceptibilidad inconcebible de Catarino y su desaprensión suma están perfectamente reflejadas en esas líneas que, creyéndose ciertamente aludido por Soto, cuando éste ni había pensado en él, toma las supuestas alusiones por ofensas, y responde a ellas con una serie de desvaríos pronunciados con olímpico desdén. Porque en realidad la incompetencia de que acusa al contrario es precisamente uno de los más frecuentes fallos en que incurre él, no acertando a distinguir bien, en su atropellado proceder, la posición opuesta de la suya, como antes sin razón había pretendido identificar su dictamen con el del Concilio.

Soto, cuyo carácter pacífico y bonachón se manifestó tan patentemente en los últimos años de su vida, no podía permanecer impasible ante tamaños cargos. Su ánimo debió alterarse más de una vez en Trento, y luego cuando desempeñaba el oficio de confesor del César, fuese por reacción patriótica contra intrigas de extranjeros, o por estar ya harto de sufrir la imposición de osados, que no reparaban en subordinar los intereses doctrinales y morales de la Cristiandad al capricho y ambición política propia o de allegados. En esas condiciones, una acometida tan infundada, tan violenta y tan fuera de razón como esta de Catarino, no podía quedar sin réplica. Si el italiano buscaba en el Concilio el amparo de su discípulo el cardenal del Monte para humillar al español, éste, aunque le sobaban padrinos de talla, prescinde de ellos y sale a la palestra sin más arreos que su ciencia teológica, por la que había brillado en Trento. La política jugaba aquí sin duda su papel, por más que no aparezca en la contienda. Al margen de ella, Soto sabía que la doctrina del adversario, por no expresar el sentir del Concilio, favorecía a los luteranos o luteranizantes. Había, pues, que insistir en la defensa de lo escrito en el *De natura et gratia*. Y de paso era obligado responder a los sofismas y acusaciones de Catarino.

La réplica tendría, pues, un carácter eminentemente personal, estando en parte justificado ese personalismo por la temeridad del contrario en darse por ofendido cuando nadie había pensado en él.

Apenas publicados los dos opúsculos de Catarino, entre julio y agosto de 1547 escribió Soto su *Apologia qua R. P. Ambrosio Catharino episcopo Minoriensi de certitudine gratiae respondet*. De ella se hicieron durante el siglo XVI hasta once ediciones, mientras que de los opúsculos de Catarino sólo se conoce uno o cuando más dos. Esta circunstancia, que tanto contribuyó a difundir el verdadero sentido del decreto conciliar, me permite ser más conciso en la exposición del sentido de la Apología, si bien su estilo denso y muy trabajado la hacen sumamente interesante. Consta de cinco capítulos, cuyo orden voy a seguir para reflejar mejor el pensamiento de Soto.

Cap. 1.º. *Introducción*.—Es cosa fatal para los teólogos, muy reverendo Catarino—comienza diciendo—que nadie pueda publicar nada, sino a condición de responder enseguida a tus cargos y de ofrecer sus manos a los golpes de tu férula. Y ocurre eso principalmente con quienes profesamos tu mismo instituto, creyéndote por ello con más derecho para herirnos y flagelarnos. [La alusión a la inexplicable conducta de Catarino con Cayetano es manifiesta]. Sin comisión de nadie y sin que nadie te impulsase a ello—prosigue Soto—has tomado a tu cargo un asunto desagradable, erigiéndote en censor de oficio, cual si cuanto se publica fuera dirigido contra tí o deba llevar tu aprobación, cosa indigna de todo corazón cristiano, cual es el tuyo. Porque desde el instante en que, ya entrado en años, de jurisconsulto te inscribiste en el gremio de los teólogos, «*simul et audire coepisti in scholis et contra egregios scholarum doctores scribere*». Y en el Concilio te has propuesto que quien sin contar contigo saca algo a luz, reciba tu castigo. No digo esto por las injurias que contra mí difundes, harto más llevaderas que las que lanzas contra otros. ¿Pero qué pecho puede sufrir las contumelias con que denigraste a mi compañero el venerable padre Bartolomé de Miranda porque en la cuestión de la residencia de los obispos defendió parecer distinto del tuyo? Con él estaba la mejor parte del Concilio, y su dictamen, además de

ser el más fundado, era el más conveniente a los intereses de la Iglesia. Era tu sino que correspondieses a tantos servicios haciendo la caricatura de su piedad, de su modestia y de su vida ejemplar.

Cap. 2.º. *Estado de la controversia*.—Viniendo al caso, no me resolvería a entrar en litigios, que aborrezco, y menos con un obispo, a quienes se debe toda reverencia, si tu empeño en suscitar contiendas no violentase mi condición, haciéndome cambiar de propósito. Porque en el calor de la discusión es fácil infringir la caridad, prorrumpiendo en palabras amargas y violentas, lo cual resulta poco edificante. «*Et potuisssem propterea tua omnia in me opprobramenta ingenio tuo condonare, qui religionis arbitraris tali atramento contra omnes scribere quotquot tibi videntur errasse*». Pero ya que te veo enredado aun en esa escabrosidad *de certitudine gratiae* condenada por el Concilio, y que me acusas de haber atribuido a algunos católicos lo que nunca dijeron, me veo obligado a demostrar lo calumnioso de tu acusación, patentizando que mi relato es historia genuina y pública. Si lees esta Apología con el ánimo con que la escribo, quizá depongas ese prurito de censurar, o al menos moderarás el estilo. Verás también cuán lejos andas de interpretar el sentir del Sínodo. No que te cuente entre los luteranos, pues siempre te he tenido por hombre católico; «*at alium sensum retines, mitiorem quidem, falsum tamen*»).

Y comenzando por el principio, en mi tratado *De natura et gratia* distinguí, como se había hecho en el Concilio, dos sentidos de la cuestión controvertida: el de los luteranos, que todos teníamos por falso, y el de algunos católicos, que, confesando contra aquellos depender la gracia de nuestras buenas obras, sostenían sin embargo «*posse hominem lege communi certum fieri, certitudine excludente omnem prorsus dubitationem, se esse dispositum, esseque subinde in gratia constitutum; atque id quidem testimonio Spiritus*». Tú, como portaestandarte de estos últimos, has escrito en su favor dos tratados, en los cuales te quejas, en el primero en general, y en el segundo en particular de mí, porque he escandalizado e infamado a los ignaros, siendo así que ambos convenimos en reprobar la tesis luterana y en interpretar el decreto como tú lo has entendido siempre.

Sólo que yo, según dices, ando perplejo e inconstante para no ir con los demás. Y así en el primer tratado manifiestas que preveías esa interpretación equivocada del decreto, y en el segundo me acusas de atribuir a los católicos lo que nunca dijeron. Y te lamentas de que no te hubiera enseñado el libro antes de publicarlo para hacerme ver que en el fondo coincidíamos los dos. Y tomando pie de ahí *accerriman in nos instruis pugnam*. Pero yo, Rmo. P., antes de contestar a tus cargos, procuraré manifestar «quantum inter nos discriminis, non solum extiterit, sed, ut video, modo etiam existat». Probaré luego que es falsa esa interpretación del decreto por tí propuesta, y por último responderé a tus argumentos.

La disensión entre ambos es, no sólo de palabras, como tú dices, sino de fondo. Pues la certeza de fe que excluya toda duda de que estamos en gracia, que tú admites como posible para los justos, «hoc ego, salva pace et authoritate tua, credo esse omnino falsum. Non possum aliter sanctam quam arbitror veritatem enuntiare». Y si persistes en tu empeño de hacer de eso regla para todos los justos, vas contra el común sentir de los cristianos. Pues digo y repito que, salvo aquellos a quienes Dios se lo ha revelado por especial privilegio, ninguno puede tener tanta certeza de fe de que está en gracia que disipe toda duda y extinga todo temor de equivocarse. Probado esto, se verá cuán en vano me atribuyes esas perplejidades, dudas, ignorancias, y cuanto mejor hubiera sido que, dejando tu opinión, como hicieron los demás, aceptases el decreto *ut jacet*.

No repetiré lo que tengo ya dicho en el primer tratado, cuidando tan solo de responder a tus cargos. Fundas tu opinión principalmente en las palabras de San Pablo, que el Espíritu Santo nos da testimonio de que somos hijos de Dios. Y de aquí tejes un paralogismo que aparece ya en tu primer tratado. El testimonio del Espíritu Santo, dices, lo recibimos por fe; y siendo válido, nos suministra certeza, y certeza tal que sería infidelidad dudar de ella, porque el testimonio del Espíritu Santo no puede estar expuesto a error. Distingues dos asentimientos de fe, uno cuya certeza *sumitur ab objecto*, o sea de lo que propone la Iglesia, y esa es la fe católica, universal y necesaria a todos. Hay además otro asentimiento de fe, «cujus certitudo sumitur ab interno

lumine Spiritus Sancti testificantis quod filii Dei sumus». Y aunque en el segundo caso la certeza no sea tanta como en el primero, es con todo certeza de fe que excluye toda duda por venir del Espíritu Santo. Y porque en esa palabra *tanta* o tú o yo cometemos alguna falacia, mira bien por qué niegas a la segunda lo que reconoces en la primera. Lo niegas porque esa fe no es tan universal y porque no se toma, como la otra, del objeto propuesto por la Iglesia. Y sin embargo dices es tanta «*in effectu, nempe quia omnem dubietatem tollit ab animoque abstergit, velut fides catholica*». En suma, que tu razón consiste en que tiene por causa, como la fe católica, al Espíritu Santo. No es tanta *extensive*, pero si *intensive* o *effective*. «*Differt ergo apud te solum haec fides sicut particularis ab universali; in certitudine autem aequiparatur*».

Ahora bien, lo que yo he defendido es completamente distinto, pues salva la fe católica y las revelaciones especiales que Dios concedió a la Virgen y a algunos santos, *nullus assensus, ETIAMSI COMMUNI TESTIMONIO SPIRITUS SANCTI SIT INGENITUS, illum pertingit gradum ut omnem prorsus dubietatem adimat*. Y por tanto esa seguridad no merece el nombre de fe si no en sentido humano, o sea como equivalente a certeza moral. Y en nuestro caso por ley común no es posible mayor certeza. Porque aunque el asentimiento se realice bajo el impulso del Espíritu Santo, para que sea de fe divina y disipe toda vacilación no basta eso, sed requiritur quod certitudinem habeamus esse ab Spiritu Sancto; pues sabido es que en el asentimiento de fe concurren dos cosas: el *lumen internum* inclinans nos, et praeterea *authoritas divina* alicujus proponentis hoc esse revelatum a Deo. En el caso de revelación especial, constándonos que lo es, tenemos conocimiento de ambos elementos. En las comunes a todos los cristianos nos falta el segundo, y por tanto no puede haber de ellas más que certeza moral. «*Atque hoc est inter nos punctum discriminis, quod tu parem facis revelationem communem illi quae est ex privilegio*».

Cap. 3.º. *Confirmación de la sentencia verdadera*.—En los justos el testimonio del Espíritu Santo de que son hijos de Dios, según tu modo de entender, debe aplicarse a todos los que están en gracia. Luego podría decirse que cuantos están en gra-

cia tienen certeza de su buen estado; y por el contrario, los que dudan carecen de gracia santificante. ¿Qué teólogo admitirá tales dislates? Quedemos, pues, en que el estado de gracia implica sí cierto testimonio más o menos claro del Espíritu Santo, pero no tal que disipe toda duda. No es por tanto válido, como afirmas, ni puede por sí suministrar a todos los justos certeza absoluta, sino tan solo proporcionada al grado de seguridad que se tenga de que emana del Espíritu Santo.

Cap. 4.º. *Respuesta al tratado primero*.—Al querer interpretar el capítulo nono del decreto te has fijado tan solo en la última partícula, sin duda porque lo anterior es expreso contra lo que pretendes defender. Y aun esa partícula la entiendes en sentido distinto del intentado por el Sínodo, para hacerla encajar en tu dictamen. Al hablar allí de fe «cui non potest subesse falsum», el Concilio se refiere a la fe católica o a la que tiene firmeza equivalente a ella. La partícula es, pues, definitiva y expresiva de la razón de la *verdadera fe*, de toda fe divina, sin limitarla, como tu pretendes, a la *fe católica*. Las palabras anteriores del decreto, «neque illud asserendum est, oportere eos qui vere justificati sunt absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere se esse justificados», aunque dichas contra los luteranos, son diametralmente contrarias a las tuyas, en que afirmas que al ser uno justificado, el testimonio del Espíritu Santo le infunde certeza que no admite titubeo de su estado de gracia.

Catarino desvía igualmente el sentido del canon 26 de *justificatione*, al suponer en virtud de él, «justos specialiter teneri ad sperandum pro bonis operibus», lo cual exige certeza sobre el estado de gracia. Pero ni el Concilio ni la Iglesia han impuesto jamás tal precepto, porque está ya impuesto por Dios. Además no hay paridad entre el precepto de esperar la gloria mediante la justificación, y la obligación de creer que uno está en gracia cuando ha hecho lo que puede para recobrarla. Lo primero es requisito esencial para el cristiano, mientras que a lo segundo le basta con dar asentimiento de certeza moral.

Cap. 5.º. *Respuesta al tratado segundo*.—Se titula éste «Defensio catholicorum». No había necesidad de defender a todos, pues ya la mayor parte no piensan como tú, ni sé de nadie que

en esto vaya contigo. En la epístola dedicatoria me llamas *hermano carísimo*. Para tratarme luego con tanto desdén, podías haber prescindido de ese calificativo. Entrando luego en materia tienes cuidado de advertir que, aparte de lo que repruebas expresamente en nuestro libro, hay en él otras muchas cosas que no puedes admitir. ¿Crees que el libro hubiera perdido algo porque desaprobases todo su contenido o que ello me hubiera importado nada? Añades que en cuanto a lo definido por el Sínodo hay entre ambos perfecta coincidencia, y te lamentas de que no te hubiera dado a leer el libro antes de publicarlo para ponernos de acuerdo. A lo que respondo «adeo inter nos disconvenire, ut quantum ex tuis modo scriptis conjicio, licet tecum rem contulissem, nihilo magis convenissem». Luego te escandalizas de que haya dicho que hay contienda entre católicos sobre un punto definido por el Concilio. Es una cuestión de hecho comprobada por tu misma contradicción. Y eres tú el autor del escándalo, si existe, pues para mantener tus primeras posiciones no reparas en ir contra todos los demás. Replicas que no hay ya diversidad de pareceres en cuanto a lo definido en Trento; y para persuadirme de lo contrario me basta confrontar tus palabras con las mías. El problema se reduce a saber si es posible tener certeza del estado de gracia, tal que en cuanto al efecto iguale o se asemeje a la certeza de fe católica, pues eso quiere decir la expresión, «fides cui non potest subesse falsum», y por tanto que excluya toda duda. Lo cual yo solo admito en caso de especial privilegio; «tu autem in omnibus justis jure communi per tuas illas circunstancias ex interno lumine».

Pasemos por lo que dices acerca de nuestra coincidencia sobre los dos primeros puntos. En cuanto al tercero no hay tal coincidencia, pues lo que tú afirmas yo lo niego, y de concederlo, me parecería ir manifestamente contra el decreto. En éste la imposibilidad de tener certeza sobre el estado de gracia se entiende, no sólo de fe católica, sino de cualquiera fe «quae contraria est formidini et errori. Unde cum tua fides omnem tollat dubietatem, apertissime illic condemnatur». Tampoco coincidimos, como tú dices, en el punto cuarto, pues donde yo he defendido sólo certeza moral, tú pones certeza que excluya toda duda, cual si estuviera garantizada por Dios y nos constase que lo está.

Naturalmente Soto no se ocupa de responder una por una a las objeciones de Catarino, habiendo probado de antemano que éste no llegó a comprender su pensamiento, y por tanto que va casi siempre fuera de camino. Recoge con todo aquéllas en que aparece más alterada su doctrina, y termina asegurando que no guarda resentimiento al adversario por su desconsiderado proceder, ofreciéndole sus respetos y mostrándose dispuesto a dar por zanjado este pleito.

Pero Catarino, que parecía no poder vivir sin polemizar y había andado suscitando adversarios cuando no surgían ellos espontáneamente, asió esta ocasión para lucir de nuevo su repertorio de diatribas contra un personaje a quien, no obstante su reconocido saber teológico, creía poder abrumar con su habilidad dialéctica y sobre todo con la flexibilidad de su talento literario. Desgraciadamente faltaban a Catarino, aunque dotado como escritor de cualidades singularísimas, ese conjunto de condiciones necesarias en la polémica para hacer de ella una discusión serena sin convertirla en contienda personal. Melchor Cano, cuyo ojo clínico puede contar en su haber tantos aciertos, lo tiene por hombre dado a la censura cominera (6); y podía haber añadido que en su técnica argumentativa la razón sólida, el respeto y caballerosidad con el adversario ceden frecuentemente el puesto al sofisma, al insulto y al desdén. Así vemos que en el caso presente, en lugar de tomar las palabras de Soto en el sentido en que éste las dice, las tergiversa, las violenta, las saca de quicio, dándoles significado distinto o contrario al manifestamente intentado por el autor. De donde resulta que, fingiendo absurdos, contradicciones y paralogismos, se sirve de todo ello para obstinarse en su posición primera, y quiere forzar al adversario a confesar su derrota.

Atendidas estas condiciones, para Soto hubiera sido mejor guardar silencio. Aunque un poco tarde, así lo comprendió cuando tuvo noticia de que Catarino replicaba a su Apología. Esta réplica, escrita hacia fines de 1547 (cf. p. 16), se publicó en Bolonia apud Anselmum Zaccarellum, probablemente en los primeros meses de 1548. Lleva por título general: «Expurga-

(6) «Homo ad carpendum prontulus». Cano, *De locis theologicis*, lib. 2, cap. 11, resp. ad 4 arg., ad confirm. secundae rationis.

tio Fr. Ambrosii Catharini Politi episcopi Minoriensis adversus Apologiam Dominici Soto»... Este título corresponde principalmente a la primera parte de las tres en que se divide el opúsculo, de carácter más personal (pp. 3-39). La segunda, doctrinal y mucho más extensa (pp. 40-179), se intitula: «Confirmatio defensionis catholicorum pro possibili certitudine gratiae». En la tercera se ocupa de residentia episcoporum (pp. 180-199).

No me detendré a analizar su contenido, ya que en la cuestión de certitudine gratiae no hace más que repetir lo dicho anteriormente, ni recogeré tampoco sus argucias y destemplanzas para aparentar un triunfo de que no debía estar muy seguro. Pero sí conviene advertir que al final ofrece la paz al adversario, acusándole al propio tiempo de haber lanzado la primera piedra. Mas si cree tener aún saetas en su aljaba para arrojarlas contra él—añade—, puede quedar dueño del campo; «ego enim non addam ut pro me respondeam tertio» (p. 199). Ya veremos cómo Catarino no hizo honor a esta palabra.

Soto, fiel a la que había dado a Catarino de no leer nada de cuanto escribiese contra él, no tuvo más conocimiento del opúsculo anterior que las referencias facilitadas espontáneamente por sus amigos. Pero ocupado por esos años de 1548-49 en la composición de su comentario a la epístola a los Romanos, cometió el desacierto de aludir tres o cuatro veces a la tesis singular de Catarino sobre la predestinación. Con ello, es verdad, no infringía ninguna ley; pero Catarino, reacio a reconocer a su rival un mínimum de derechos, consideró aquello como ofensa, esgrimiendo de nuevo su pluma contra Soto. A las alusiones de éste contestó en forma despectiva, sin nombrar al catedrático salmantino, en el prólogo de otro breve comentario a las epístolas de San Pablo (Venecia, 1551). Pero antes y en aquel mismo año había publicado sus *Disceptationes*, donde ex profeso se ocupa en cinco capítulos de otras tantas cuestiones doctrinales que, según él le separaban de Soto. En el prólogo justifica su vuelta a la contienda contra lo prometido al final de la *Expurgatio*, porque la calumniosa *Apología* del contrario seguía reeditándose y circulando por el mundo, y en los comentarios a San Pablo se le había aludido una vez más, y en forma vejatoria, reprobando su doctrina sobre la predestinación.

Las dos nuevas ediciones de la *Apología* a que se refiere Catarino eran la de París de 1549 y la de Amberes de 1550, publicadas junto con el *De natura et gratia*. De este tratado se había hecho además la cuarta edición en Salamanca en cuanto llegó aquí Soto en 1550, y junto con él se reeditó también la *Apología*, aunque con fecha de 1551. Pero Catarino no había tenido noticia de ello. En adelante siempre que se reeditó durante el siglo XVI el *De natura et gratia*—y consta que se hicieron hasta siete ediciones nuevas (Salamanca 1554, 1561, 1566, 1570, 1577, 1581 y Venecia 1584)—se le agregó como complemento la *Apología*. Sólo he encontrado hasta el presente una edición del *De natura et gratia* a que no vaya aneja la *Apología*, y es la de Venecia de 1589, aunque tal vez esa excepción no lo es más que en apariencia, por no conservarse en el único ejemplar que de ella he visto.

Del mismo achaque de inconsistencia se resiente la segunda razón que alega Catarino para justificar su vuelta a la lucha, «la causa de la verdad», dando ya por hecho que la verdad estaba de su parte. Es un síntoma muy significativo de la predisposición que informa todo ese aparato de argumentos que van desfilando por sus páginas, donde la reflexión serena se echa tanto de menos.

«No me cuidaré de responder a tus calumnias y dicterios», escribe en el prólogo, refiriéndose a la *Apología* de Soto; pero conforme a su habitual inconsecuencia, vuelve a enredarse en personalismos y a tejer la exposición con textos del adversario, para complacerse luego en hacer su anatomía, una anatomía caprichosa, confirmándonos en que, si de su procedimiento de argumentación se elimina esa salsa con que él condimenta los raciocinios, apenas queda nada fuera de sus paradoxismos y singularidad de opiniones.

Nada diré sobre la primera disceptación, que versa de nuevo sobre el manoseado tema *de certitudine gratiae*. En la segunda, que trata *de praedestinatione*, tropieza ya en el prólogo con un escollo que le ofrece la lectura del comentario de Soto a los Romanos. Mientras el hombre es viador se puede salvar y se puede condenar, había dicho el profesor salmantino; y sin embargo los que están predestinados se salvarán, y los que no, se

condenarán. ¿Cómo se armonizan estas afirmaciones?, pregunta Catarino. Un estudiante de teología saldría del atolladero con la consabida distinción, *in sensu composito e in sensu diviso*; pero Catarino, dispuesto a multiplicar las contradicciones del adversario, no quiere acordarse de ella.

Poco después, afanoso de descubrir contrasentidos, reproduce estas palabras de Soto, *Comment. ad Rom.* cap. 9: «Vidit Deus homines et eorum finem atque opera antequam eosdem ordinaret in talem finem, ad quem, praevia ejus gratia, venturi erant per talia opera; sed tamen cognitio enuntiativa qua judicat consecuturos nos esse tales fines, non praesupponitur praedestinationi, sed effectus illius est» (p. 270). Y sin querer fijarse en que Soto el *Vidit Deus* lo entiende por visión de simple inteligencia, como contrapuesta y anterior en orden de naturaleza a la *cognitio enuntiativa* y a la *ordinatio*, según allí lo advierte, hace esta glosa del texto: «Et ubi eras, quaeso mi frater, quando cogitabas tam perplexa et manifeste pugnancia, quae nemo valeat sanis auribus audire patienter et non indignari et admirari te, tantum theologum et profitentem magisterium, quo omnes ad tuam censuram revocas, adeo absurda docere? Quo pacto enim quaeso opera illa bona, quae sunt effectus praedestinationis, potest Deus videre antequam videat ipsam ordinationem sive praedestinationem unde illa procedunt?» (f. 28).

Catarino, a fin de evitar las dificultades que implica la doctrina agustiniano-tomista en la concordia de la gracia eficaz con el libre albedrío, distingue dos clases de predestinación, una absoluta, y por tanto indefectible, que comprende determinado número de hombres, y otra condicionada, cuya eficacia depende de la correspondencia a la gracia. De ese modo creía él poder salvar por una parte las palabras del Apóstol, «Deus omnes homines vult salvos fieri» (I Tim, 2, 4), entendidas sin glosas, y por otra explicar la reprobación, sin inferirla, para aquellos a quienes comprende, como exclusión del número de los predestinados, explicación que dice él ser cruel, horrible, ajena a toda piedad y contraria a la escritura. Persuadido de haber dado con la clave del problema, la presenta como un hallazgo que comenzaba a tener halagüeña acogida entre teólogos y sobre todo entre predicadores, «qui cum maximo auditorum applausu et accep-

tatione et nemine reclamante eam in tota Italia praedicarunt» (f. 33). Entre ellos podemos reconocer al franciscano (después dominico) Sixto Senense. Pero éste, comprendiendo luego que había sido víctima de una alucinación, volvió al camino trillado del agustinismo (7).

Los inconvenientes de esta doctrina de Catarino son desde luego todos los que implican los sistemas de la predestinación ante praevisa merita y algunos más. Soto se fija principalmente en que distingue, sin ningún fundamento, dos predestinaciones, en forma desconocida entre los Padres (Comment. ad Rom., p. 277). Ello es evidente, pues aunque Catarino se resuelve airado contra esta inferencia, acusando al adversario de ser infiel en la exposición de sus ideas, la duplicidad real *ex parte termini* no puede negarla, ni la virtual *ex parte principii* tampoco. Y no deja de tener gracia la razón que asigna Catarino a la oposición que hacen algunos teólogos a esta doctrina, porque no alcanzan —dice— a comprender su transcendencia, o porque su orgullo no les permite declararse discípulos de quien tienen por improvisado. La alusión a Soto es manifiesta, sobre todo si nos fijamos en el coloquio que pone en boca de esos teólogos, «qui ad aures imperitorum susurrant et detrahunt agentes: Quae haec doctrina nova? Quomodo hic scit, cum nos non docuerimus eum? Olim aliquid forte profecerat in jure civili; at de logica, de philosophia et de theologia pueri ipsi nostrarum scholarum illum revincerent. Solum in calamo aliquid habet vigoris, sed in sensu nihil ponderis» (f. 32).

La tercera disceptación se refiere a la naturaleza del pecado original. Soto había tratado amplísimamente esta cuestión en los capítulos 7-14 del libro primero *De natura et gratia*, resu-

(7) «Hanc Ambrosii praeceptoris mei sententiam ipse olim adeo veram credidi et adeo aptam existimavi ad evellendas duras quasdam et atroces de praedestinatione opiniones, quibus haeretici nostrorum temporum animos simplicium desperatione impleverant, ut eam ab anno aetatis meae vigesimo usque ad trigesimum in multis ac praecipuis Italiae urbibus pro concione explicaverim, non sine audientium plausu ac perturbatarum mentium fructu. Cum postea animadvertissem hujusmodi assertionem difficultatibus et angustiis non paucis premi, et ob id a plerisque doctis ac piis theologis non probari, satius duxi ab ejus praedicatione desistere, quam pie eruditorum judicio improbata docere. Scripsit adversus hanc opinionem Dominicus Soto Segoviensis in commentariis quos edidit in epistolam ad Romanos, capite nono». S. Senensis, *Bibliotheca sancta*, lib. 6, an. 248.

miendo su doctrina al comentar el capítulo quinto ad Romanos. Las coincidencias entre él y Catarino son en general las que existen entre las escuelas dominicana y franciscana. Discrepan en que, mientras el italiano trata de explicar la transmisión del pecado por un pacto entre Dios y Adán, el español niega la existencia de semejante pacto. No aparece en Soto, al dilucidar la presente materia, alusión alguna expresa a Catarino. Pero éste, tomando pie de las divergencias que hay entre ambos, se cree obligado a censurar la opinión del contrario acerca de la esencia del pecado original, opinión que califica de «novam et admirandam ferruginationem qua peccatum originale confersis in privatione justitiae, oblicuitate animi, reatu culpae et respectu ad Adae delictum sive ad praetertam culpam. Quae si tibi placent, absque invidia» (f. 52). El aire efectista del período indica bien a las claras la falta de escrúpulo en la reproducción fiel del pensamiento de Soto.

Se ha aludido ya anteriormente a un choque ocurrido en Trento entre éste y Catarino que versaba sobre el tema de la cuarta disceptación, relativa al poder del libre albedrío en estado de naturaleza caída (8). Tal vez impulsado por ese recuerdo, se ocupó de ello el teólogo salmantino en los capítulos 20 y 21 del libro primero *De natura et gratia*, «quia non possum non aegre ferre—escribe sin citar nombres—quam hoc aetatis naturam humanam nonnulli prostraverint, affirmantes nihil prorsus boni in moribus liberum arbitrium auxilio generali Dei posse, at

(8) «Existimo non excidisse tibi e memoria cum primum ad synodum Tridentinam theologus accessisti, suborsum rumorem, quod in libellis quibusdam nostris, qui multo ante publicati, absque ulla accusatione in manibus studiosorum versabantur, quiddam offenderis quod haeresim saperet. Hoc autem erat quod scripseram neminem in statu naturae lapsae absque auxilio Dei speciali posse ullum bonum facere, quod vere bonum etiam moraliter dici posset, ut propterea quodcumque homo talis ageret, malum recte dici possit et peccatum. In particularibus enim, ut ait B. Thomas, omnem actionem oportet vel bonam esse vel malam, non enim est invenire medium. Cum igitur ob hunc rumorem, cuius auctor ipse praedicabar, te convenissem et exposulassem injuriam quod mihi prius non significasses errata mea fraterne, tu, ut meministi, satis leniter locutus excussasti factum, tametsi quod scripserim non placeret. Et quoniam adhuc a quibusdam qui tuo testimonio innitebantur denuo infestabar, rursum te conveni, et de re ipsa cum paucis ageremus, ostendi tibi ex libro reverendissimi cardinalis et episcopi Roffensis, viri sanctissimi pariter ac doctissimi, quem adversus Lutherum scripsit, eandem prorsus quam tu in me corripiebas sententiam ab illo probari, ut si me haereticum faceres, prius illum faceres. Vidisti et me non falso esse locutum, fidelibus oculis perspexisti».

A. Catharinus, *Disceptationes*, discept. quarta, Romae, 1551, fol. 52.

quidquid ab homine naturaliter procedat, peccatum esse» (capítulo 21). El problema tal como lo enuncia Soto es el siguiente: «Utrum possit homo dum est in peccato, solo generali Dei influxu, absque speciali auxilio gratiae, opus aliquod utcumque honestum agere».

El primero en negar, según Soto, que el hombre en pecado sin especial auxilio de la gracia pueda conocer, querer y ejecutar alguna obra moralmente buena fué Gregorio de Rímíni. Es evidente, según la escritura, replica Soto, que para el conocimiento de muchas verdades especulativas y prácticas, aun de orden moral, basta la luz de la razón con el auxilio general de Dios. Con ese mismo auxilio puede el hombre querer y obrar el bien moral, pues por el pecado no quedaron corrompidos los principios naturales de estas operaciones. Y si se arguye que para el bien moral es necesario referir el acto a Dios como fin último, diremos que el bien honesto por sí mismo se ordena a Dios, mientras no se interponga otra intención que lo desvíe. En su favor aduce Soto diferentes textos de Santo Tomás. Y por si alguno pretendiese calificar esta doctrina de propicia al semipelagianismo, después de haber indicado varias restricciones, la resume diciendo: «Id tantum constituere volumus, quod sine auxilio speciali potest peccator multa opera facere quae non sint peccata, neque merita gratiae, sed medio modo moraliter bona. Neque vero sint *proxima* dispositio ad gratiam, sed *remotissima*» (cap. 21).

La opinión del Ariminense pasó a Lutero, educado en la escuela nominalista de Erfurt. La misma doctrina, aunque algún tanto mitigada, sostuvo Catarino, siguiendo las huellas del Rofense, a pesar de ser, tanto uno como otro acérrimos impugnadores de Lutero. Pero en el heterogéneo sistema ideológico del italiano lograban armonizarse ambas posiciones, dándose por el lado opuesto la mano con los premolinistas. Sus divergencias con Soto en este punto emanan del diferente concepto que tienen de los efectos del pecado original. He aquí reproducidos paralelamente los textos más expresivos que encontramos en ambos:

Soto

"Praevaricatio protoplasti solum nos despoliavit originali iustitia cum annexis suis caelestibus donis, nosque reliquit in puris naturalibus, *absque corruptione cujusplam naturalis principii*" (*De nat. et gratia*, lib. I, cap. 20).

Catarino

"Quomodo non considerasti—le dice a Soto—quod et *in naturalibus homo corruptus est in principis ipsis* unde et mala et bona proveniunt?" (*Disceptationes*, folio 62).

Este era el punto básico de la cuestión; y mientras no se pusieran sobre él de acuerdo, era inútil discutir. Y es extraño que Catarino, que siente remordimientos de malgastar el tiempo en la lectura de Soto, pierda sus energías en probar que los textos de la escritura, de los Padres y de Santo Tomás, que atribuyen al hombre caído la posibilidad de ejecutar obras buenas en el orden natural, se entienden supuesto el auxilio especial de Dios, y no el *general* solo. La proposición 25 de los errores de Quesnel se da la mano con esta doctrina de Catarino.

La disceptación quinta lleva en el opúsculo de éste el siguiente enunciado: «De justissima Dei providentia in nonnullos hominum quos prae illorum immani ac insigni atque diabolica malitia deserit, reprobatur et in sensum reprobum traditur». Soto había dilucidado este punto en su tratado *De natura et gratia*, lib. I, cap. 18 al responder a los argumentos de los luteranos contra el libre albedrío, y en el *Commentarium ad Romanos*, cap. 1, vv. 24-25. Entre los Padres y teólogos escolásticos es común la interpretación de las palabras del Apóstol en sentido de permisión. El mismo significado dan a los textos bíblicos que hablan de endurecimiento, abandono, etc., del pecador por parte de Dios. El Roffense había hecho a los luteranos una concesión peligrosa sobre el particular, admitiendo que Dios «aliquos insignes peccatores nonnunquam ita dederit, ut nequeant resistere» (art. 36). Catarino, que ya al tratar de la materia sobre que versa el capítulo anterior, por seguir al Roffense, se había dejado arrastrar de una opinión afín a Lutero, incurrió aquí en la misma falta, poniéndose en consecuencia, no sólo frente a Soto, sino a toda la corriente escolástica, y en particular frente a Santo Tomás. La autoridad de éste no era para él tan insignificante que no pretendiese traerle en su apoyo. Por eso, cuando el Santo tiene por erróneo afirmar que haya pecados de los

cuales el hombre no puede arrepentirse en esta vida, porque semejante afirmación destruiría el libre albedrío y derogarí la virtud de la gracia, añade Catarino que esas palabras «indigent intelligentia sana». De cualquier pecado puede arrepentirse el hombre si no le falta la gracia. «Sed illud in quaestione versatur, utrum quilibet poenitentiam veram habere possit» (f. 70 v.). Si Dios abandona a algunos, como hemos probado que se dan casos—agrega él—, esos no tienen el auxilio de la gracia.

Soto, respondiendo a la interpretación que dan los luteranos a las palabras *tradere in reprobum sensum, obdurare, excaecare corda, aggravare aures*, de la escritura, distingue como posibles dos maneras de negar Dios al hombre los auxilios de la gracia. Primera, que en castigo de pecados anteriores le prive de su ayuda de tal modo que determine *quasi prolata sententia* no prestársela ya más, abandonándole definitivamente, en forma diametralmente opuesta a lo que hace con los confirmados en gracia. Segunda, que le deje a uno abandonado a su libre albedrío, pero estando él dispuesto a extenderle su diestra *nisi per hominem stiterit*. «Primo modo certo certius sum, quin vero et certissimos credo semper fuisse sanctos doctores, qui modo fuerint hoc nomine digni, neminem unquam a Deo fuisse derelictum suisque cupiditatibus permissum in hac mortali vita, sed praecise secundo modo» (cap. 18). La interpretación de Soto se armoniza con la variada colección de textos escriturarios que suponen en Dios voluntad de salvar a todos los hombres sin excepción, que invita a todos a penitencia, que a nadie excluye de su misericordia. Pero Catarino, sutil, ocurren-te y acomodaticio cuando le interesa desvanecer la fuerza de los argumentos contrarios, no quiso servirse en este caso de las distinciones usuales entre escolásticos, interpretando las palabras de la escritura en todo su rigor literal.

El libro de Catarino termina con esta exhortación, que por las circunstancias del caso suena a nuevo insulto de despedida: «Creo haber respondido tan claramente a todas cuantas cosas me opones en tus escritos, que de no estar obcecado, debes reconocer que toda tu argumentación se funda en evidentes calumnias y errores. Es ya hora de que mires por tu honor, no añadiendo errores a errores y calumnias a calumnias—pues de

otro modo no pueden sostenerse las mentiras—, sino buscando sinceramente la verdad y confesándola con sencillez. Así cumplirás con Dios, con tu hermano y con los demás hombres ante Dios, a quien no se puede engañar con habilidades ni astucias. Y si no depones la animosidad que muchos te atribuyen, no podrás ser llamado hermano. Mas yo, que te he amonestado fraternalmente, me lavaré las manos de esta culpa y procuraré con mis oraciones y sacrificios vivir en paz y en caridad contigo y con todos»).

Toda esta discusión, según acabamos de ver, se desenvolvió, no en términos de argumentación serena, cual convenía para el esclarecimiento pleno de los puntos controvertidos, sino entre arrebatos de mal humor y desahogos de pasión, que aun hoy, después de cuatro siglos, nos producen sonrojo. Los personalismos tienen en ella demasiada parte, y las frases acerbadas y mortificantes reflejan lo humano de dos figuras que en la historia de la Contrarreforma ocupan puesto preeminente. En el terreno doctrinal, la razón, y por consiguiente la victoria, corresponde a Soto. En el literario le aventajaba Catarino. La responsabilidad por la forma incorrecta de proceder anda repartida, si bien la primera y mayor parte ha de adjudicarse al italiano. Y no creo que al decir esto me ciegue el amor patrio, puesto que Soto se limitó a rechazar, *por una sola vez*, la agresión, con dureza es verdad, pero excusable por las ofensas recibidas. Porque los encuentros venían de atrás, y la contienda tenía más transcendencia que la de un duelo personal. En Trento, donde por su competencia y laboriosidad los Legados habían encargado a Soto y a su compañero Carranza la vidriosa tarea de revisar los libros que se deberían incluir en el Índice, algunos de autores que asistían al Concilio, tuvo él a causa de esto que medir sus fuerzas en repetidas ocasiones con otros teólogos italianos, dejando a gran altura el prestigio de la ciencia española. «Es una de las personas de mejor y más segura doctrina que aquí hay», escribía por julio de 1546 el embajador Hurtado de Mendoza. Y después en octubre del mismo año, refiriéndose a la intervención de Soto en los trabajos preparatorios del decreto de *justificatione*, añade: «Fué el que guió el ne-

gocio, porque habló primero y es letrado de mayor experiencia y certeza que ninguno de los italianos». Mas para éstos, para algunos al menos, esa preeminencia, en lugar de realzarle, le comprometía; y así Soto experimentó en el Concilio una hostilidad que ha transcendido a las mismas actas oficiales, según lo tengo perfectamente comprobado. Y es que en él concurrían tres circunstancias, tres títulos, contra cada uno de los cuales el partido italiano manifestó su prevención. Primeramente él era español, y era además imperial e imperial calificado, pues era teólogo enviado al Concilio por el Emperador. Pero sobre todo era teólogo escolástico, y sabido es la campaña que se desencadenó en Trento durante los meses de abril y mayo de 1546 contra las disciplinas escolásticas. Frente a esa campaña, sostenida principalmente por el sector italiano, en que abundaban los humanistas, partidarios de la teología positiva, con exclusión de la teología escolástica, se erigió la figura prestigiosa del sabio salmantino, logrando salvar los fueros de una disciplina a que tenían declarada guerra los mismos protestantes. Ese triunfo y otros que allí obtuvo nuestro religioso no se alcanzaron sin luchas y choques violentos que iban acumulando potencial de aversión hacia él. Desahogos de esta aversión fueron, en el terreno político, el proceder de Pedro Bertano, legado pontificio en la Corte del César, de quien recibió Soto, confesor entonces del Emperador, los mayores vejámenes; y en el terreno doctrinal, la triple arremetida de Catarino en la forma desconsiderada que acabamos de ver. Miradas las cosas a través de este prisma, bien puede perdonarse a nuestro teólogo la vigorosa reacción de la *Apología* en defensa de su honor y de la verdad. Provocado a la lucha y con agravantes tan singulares, era demasiado pedir a un teólogo español del siglo XVI que guardase silencio.

Fr. Vicente BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

El principio de causalidad

Su valor universal y sus formas

A nadie se le oculta el puesto de honor que, en una auténtica filosofía, debe ocupar la especulación acerca de las causas. Ante todo, porque son las únicas antorchas, que en el horizonte obscuro de nuestra inteligencia, encerrada en los estrechos límites del mundo material, iluminan la Realidad trascendente. Fracasados todos los intentos de allegarse a Dios por no sé qué sendas ocultas de la inmanencia, de la experiencia religiosa y el sentido íntimo de la conciencia, queda la causalidad como eslabón dorado de la cadena que tiene pendientes de la acción divina creadora, del trono mismo de la divinidad, todo el conjunto de los seres, y como la única vía cierta y objetiva, fuera de la revelación, que señala a nuestro espíritu las etapas de su ascensión hacia el conocimiento de Dios. Pero además, el principio de causalidad es señalado como el fundamento para todo conocimiento del mundo real, del que no sólo la Filosofía deductiva y racional, sino la ciencia entera, recibe consistencia y apoyo, si, contra el positivismo, hemos de seguir creyendo en la universal validez de las leyes experimentales, y en su significado de explicaciones del mundo.

Por eso, no es de extrañar que frente a la clásica y tradicional Filosofía de los antiguos, a quienes por su mentalidad robusta, su pensamiento sano y objetivo, nunca se les ocurrió dudar del valor real de nuestras certezas primeras y espontáneas, se levante el espíritu de la Filosofía moderna, trabajado por el exceso de reflexión que engendra duda, enfermizo y escéptico, negando a más y mejor todo enlace causal en el mundo. No es extraño que haya hecho del principio de causalidad el punto crucial de sus negaciones y sus dudas, dándole, como piedra de toque de los diversos sistemas, una importancia excepcional.

En realidad, dentro del tema sobre el principio de la causa-

lidad, se debaten tres problemas: Uno psicológico o proceso de descripción genética de la idea de causa (1); otro crítico, sobre su objetividad y contenido real; y un tercero, lógico-metafísico, que concierne a su carácter analítico o valor universal. Y en torno a él, tres grandes Filosofías se dibujan, cada cual con una interpretación bien destacada de la causalidad. El Empirismo, inaugurado por Locke y Hume con su gran cortejo de Escuelas positivistas, de psicólogos fenomenistas y asociacionistas. El Racionalismo de Leibniz y Wolff, y la Filosofía crítica de Kant. Frente a ellos, la Escolástica renaciente se esfuerza en fijar las posiciones del pensamiento tradicional, defendiendo los fueros de la verdad, desde su castillo roquero de la Metafísica de Santo Tomás. Pero es bien difícil sustraerse a la mentalidad de la época, completamente dominada por siglos de influencia crítica, que han enturbiado las fuentes mismas del saber filosófico, la limpidez de las certezas primordiales o supremos principios de nuestra razón. La influencia de los tres sistemas mencionados se hace sentir en las soluciones de muchos autores neoescolásticos, y ello ha sido el motivo de que la cuestión sobre el principio de causalidad se haya convertido en teatro de una fuerte y prolongada controversia dentro de la Neoescolástica, cuyos últimos ecos apenas se han extinguido con el estruendo de la guerra (2). A hacer resaltar los puntos esenciales de la verdadera solución y aportar algún esclarecimiento al tema dedicamos el presente artículo.

El principio causal es uno de los ejes sobre el que gira nuestra operación racional, y por consiguiente, uno de los ejes de la ciencia. El mundo—vasto campo de la ciencia—se nos presen-

(1) La génesis de la idea de causa ha sido bellamente expuesta desde el punto de vista experimental por J. PIAGET: *La causalité physique chez l'enfant*. París, 1927.

(2) La bibliografía completa de los numerosos trabajos y artículos publicados en torno al problema de causalidad se encuentra en L. DE RAEYMAEKER: *Meta-physica Generalis*. t. II. *Notae historicae*, Lovaina, 1935. p. 467 ss.; L. B. GEIGER: *Autour du principe de causalité*, Bulletin thom. III (1932), p. 367-394, IV (1934), p. 97-100, 393-394.

ta envuelto en una trama intrincada de enlaces causales, que nos llevan a una más íntima inteligencia de la naturaleza de los seres.

De todo ese conjunto de relaciones, a través del cual nos es dada la noción del mundo y que constituyen lo que llamamos causalidad física, extraemos un principio, que es una regla común por la que van regidos los fenómenos de la experiencia y constituye a la vez un fundamento de nuestro pensar y una ley de la razón.

Y no sólo por ir entrañado en la esencia misma de todo fenómeno físico conserva su primacía el principio de causalidad, sino que de ahí arranca su valor trascendente, y por esta virtualidad trascendente enlaza el mundo con su Creador, formando el nervio de las pruebas de la existencia de Dios.

Pues bien, la Filosofía inglesa vino proclamando en nombre de un empirismo radical la gran ilusión que había padecido el mundo, al atribuir valor de objetos reales a las puras entelequias de orden metafísico y extraexperimental que llamamos causas. Con ello quedó planteado en toda su agudeza el problema crítico de la objetividad de la noción causal. Según Hume, disociando nuestras ideas complejas en sus elementos últimos de percepción inmediata, no se encuentra contenido objetivo alguno para las nociones de causa y efecto. La causalidad no viene de la experiencia, no se experimenta en el mundo sino la sucesión de unos fenómenos de otros. Como toda idea abstracta, es el producto de una elaboración posterior de la facultad reflexiva, ejerciéndose sobre los datos inmediatos de los sentidos. Por lo tanto, idea vacía de substancia real, de valor objetivo. Y Hume, idólatra de la experiencia, aplaca las inquietudes de la razón desprovista del arrimo de las causas, diciendo que la relación constante de causa a efecto se forma por un mecanismo psicológico muy sencillo: La percepción repetida de los hechos en orden de sucesión constante crea en nosotros el *hábito o tendencia evocadora*, por la cual, a la aparición del primer fenómeno asociamos irresistiblemente la idea del segundo como condicionado y dependiente de aquél. Al término «llama» va siempre asociado la idea de «calor». Esta asociación tan constante, sin ninguna experiencia que la contra-

diga, llegamos a hacerla ley del mundo exterior, traduciéndola en la conexión de causa a efecto (3).

Frente a un tal subjetivismo fenomenista, los representantes escolásticos de la Filosofía tradicional no necesitan de gran esfuerzo para probar la real objetividad o el origen experimental de las causas. Y es que Hume, con su empirismo radical, procede en nombre de una experiencia truncada, muerta, a la que ha sido sustraída la parte mejor, la experiencia intelectual. Una percepción puramente sensible recoge solamente los hechos en su materialidad concreta, sin elevarse a las relaciones generales de causalidad. Mas la inteligencia, ejerciéndose sobre los datos inmediatos de la conciencia, descubre fácilmente el fenómeno y las relaciones causales, dadas materialmente en la percepción de los sentidos.

Preciso es, pues, distinguir entre una experiencia bruta y la experiencia integral y humana, intelectualizada y hecha viva por la irradiación de la luz racional sobre el material sensible de experiencia (4). Hume y los suyos yerran además con su idea de una experiencia atomizante y fenomenista, que descomponiendo el dato psíquico en sus cualidades simples, resulta impotente para captar aspectos bien reales del objeto, que como las nociones de causa y efecto, no existen como entidades distintas de las cosas ni aparte de esas cualidades sensibles.

La experiencia causal ha brotado primeramente de la conciencia de nuestra actividad inmanente. Tenemos conciencia de la producción de nuestros propios actos, los cuales, en especial los de la inteligencia y voluntad, dependen exclusivamente del dominio de nuestra voluntad libre. Asimismo de un desarrollo de energía en nosotros dependiente de la decisión de nuestra voluntad y proyectada en un término exterior, en un nuevo efecto o ser que aparece por el influjo de nuestra acción inmanente. Tan clara e íntima es esta percepción del fenómeno causal, que la experiencia inmediata y original del *propio yo* es dada como principio de acción o causa eficiente, puesto que el sujeto no se hace perceptible a la conciencia sino en sus efectos, por sus

(3) Véase J. MARECHAL: *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier II. París, 1923, p. 149 ss.

(4) F. BAUDIN, *Psychologie*. París, 1936, p. 274 ss.

propios actos. Paralelamente a esta percepción activa, hay una experiencia pasiva, también inmediata, del influjo causal, dada en la conciencia primera del mundo exterior, en el sentimiento de resistencia y reacción que experimentamos ante los cuerpos exteriores y en la inmutación que se produce en nosotros bajo la acción de una causa exterior.

Pero la experiencia interna del yo, aunque privilegiada, no es la única en descubrir la causalidad como han creído algunos autores neoescolásticos. La idea de influjo o relación causal no se extrae exclusivamente de la conciencia interna, como si proyectáramos antropomórficamente a las cosas los fenómenos de la vida interior, y dotáramos a los otros seres de las mismas fuerzas y actividad inmanente que nosotros sentimos. Un mundo fetichista todo él poblado de seres vivientes brotaría al conjuro de tales experiencias, como en el caso de la mentalidad prelógica del niño y del salvaje. Mas aunque la tendencia animista exista siempre en mayor o menor grado, nunca pensamos en un tal animismo absoluto, y es que, al lado de la experiencia interna, percibimos por la observación exterior otras formas de causalidad y acción mútua entre los seres. La idea de causa es, por lo tanto, inherente e inseparable a todas las formas de experiencia, ya que los hechos se dan siempre a nuestra conciencia penetrados de relaciones causales. Sin duda la percepción por los sentidos externos no es experimental, en cuanto a penetrar la naturaleza íntima del influjo causal, pero es suficiente para reconocer sensiblemente, como hecho de experiencia, no una simple sucesión de antecedente a consiguiente, sino la producción de efectos nuevos en dependencia y bajo la acción de ciertos agentes. Podemos incluso hablar de una experiencia causal sensible, común al hombre y a los animales, pues si bien formalmente la idea de causa es de orden inteligible, la causalidad de los seres se identifica con su misma acción, y ésta, como realidad de orden accidental, entra de lleno en el mundo del fenómeno, de lo directamente sensible. Tal es el único fundamento para la afirmación de que la idea de causa la conocemos por experiencia inmediata, a diferencia de otras ideas de tipo abstracto e inmaterial, fruto de reflexión deductiva, y

de la misma noción de substancia, oculta a la percepción directa de los sentidos (5).

Con estas consideraciones queda superado el empirismo de Hume, y establecido el valor real de la idea de causa. Mas sería un error ver en la experiencia el motivo lógico en que se funda la necesidad o el valor trascendental del principio. Es lo que han creído algunos autores, que escépticos a todas las demostraciones a priori del principio de causalidad, intentan darle el simple valor de una *experiencia generalizada*. Nada más falso, ya que la necesidad y universalidad de un principio no pueden estar contenidos en experiencias concretas, sino deben derivarse del análisis abstracto de las esencias. La experiencia psicológica nos ha suministrado los términos con que debemos construir el juicio universal de causalidad, términos o conceptos que, como extraídos de la entraña mismo de la realidad, preservarán a nuestros juicios de falsos apriorismos. Pero ¿de dónde le viene esa necesidad absoluta al principio de causalidad, puesto que no sólo lo aplicamos a la experiencia, sino que trasciende ésta para adquirir valor universal? Ello nos transporta a examinar este detalle en las filosofías de Leibniz y Wolff, de gran influencia para la demostración escolástica del principio causal.

Leibniz es un espíritu universal y enciclopédico, abierto a todas las formas de verdad, a todas las corrientes del saber humano. De él dicen sus panegiristas modernos, que no se le puede clasificar en una escuela o en un sistema particular, so pena de dar una interpretación fragmentaria de su gran genio, sino que filósofo y hombre de ciencia, diplomático y hombre de

(5) No todos los neoescolásticos están acordes en esto, y algunos hablan de la ilusión que padece el sentido común con la noción vulgar de causa, haciéndonos creer que percibimos sensiblemente la causalidad o producción de los seres y no la simple sucesión temporal de dos fenómenos. Que la Ciencia no debe ocuparse de las causas, ya que implican «un lazo misterioso de orden ultrafenomenal», una entidad metafísica. Así VON HOVE, DE MUNNYNCK, RAEY-MAEKER (Cfr. la obra de éste, *Metaphysica generalis*, t. I, p. 227 ss.). En tales declaraciones sólo pueden verse concesiones al fenomenismo y al escienticismo positivista reinante. Como hemos dicho, los sentidos, si bien son incapaces de descubrir la esencia íntima del influjo causal, nos muestran con suficiente claridad las causas en concreto, es decir, no la simple sucesión de hechos, sino efectos, fenómenos producidos por la acción de otros.

acción a la vez que amante de la investigación curiosa y erudita, su significación histórica debe situarse en el centro mismo de la cultura de su tiempo, como el gran animador y continuador de ella, como inspirador de todo el movimiento intelectual iluminista, de la llamada época «de las luces».

Pero no es menos verdad que su posición frente a la filosofía lleva por rasgo fundamental y como nota dominante el «racionalismo logicista». La influencia de Descartes, con sus aficiones a los estudios lógicos y a las matemáticas, le sugirieron la idea de un acercamiento y hasta de una fusión de ambas disciplinas, a concebir la Filosofía entera como una inmensa obra de deducción racional. Leibniz creyó poder rehacer la Lógica, según el método matemático aplicado a las nociones abstractas y metafísicas.

La Filosofía habría de adquirir así aquel rigor y exactitud que distingue a los razonamientos matemáticos; pensar sería calcular, la ciencia toda una *matemática universal*. Toda la enorme suma de conocimientos podría descomponerse en un pequeño número de ideas simples e indefinibles—verdaderos elementos del pensamiento humano—y de éstas, mediante un proceso deductivo infalible, hacer derivar todas las verdades complejas, que serían meras combinaciones de aquellas nociones primitivas e irreductibles, algo así como las palabras y frases del discurso no son sino las combinaciones, infinitamente variadas, de las letras del alfabeto. Sabemos que Leibniz soñó largo tiempo con esta *característica universal* o combinación algebráica de signos del pensamiento humano, nuevo lenguaje del pensamiento y nueva lógica, que llevaría a la razón, con paso más seguro, con un orden más sistemático, al descubrimiento y demostración de toda verdad (6).

Pues bien; Leibniz intenta desarrollar esta concepción gigantesca y simplista de la deducción universal, tomando por punto de apoyo el famoso *principio de razón suficiente*, por él nuevamente acuñado. Descartes hizo consistir falsamente la evidencia o criterio de verdad en la claridad y distinción de las ideas, siendo así que el único criterio interno de evidencia es la

(6) F. OLGIIATI: *Il significato storico di Leibniz*. Milano, 1929, p. 63 ss.

identidad, es decir, la evidencia primera de los axiomas de identidad y contradicción, a la cual toda otra debe reducirse. Esto supuesto, Leibniz adopta, mal interpretada, la doctrina escolástica que hace consistir la forma de juicio en la identidad del predicado con el sujeto; mas si en la Escolástica se trataba de una identidad material o de supuesto, Leibniz la entiende en sentido formal y de comprensión, en cuanto que la noción del P. está en la noción del S.

Así, toda verdad o juicio es demostrable, y su demostración consiste en reducirla a proposiciones idénticas. En relación con esto, Leibniz clasificó las verdades en dos grandes grupos: *verdades de razón*, que son todos los juicios necesarios o de esencia, y *verdades de hecho* o juicios de predicado existencial y contingente. En las primeras, la identidad es manifiesta y se regulan directamente por el principio de identidad. Son inde demostrables y su conocimiento a priori no ofrece duda, ya que el P. va comprendido expresamente en el S. Kant no tendrá más que utilizar esta idea de las verdades idénticas para hacer de ellas los juicios analíticos. Las segundas, verdades de hecho, habrán de probarse a priori y reducirse a proposiciones idénticas, como fundamento lógico de su verdad. ¿Cómo? Mediante el principio de razón suficiente, «en virtud del cual se retiene imposible que algún hecho exista, alguna proposición sea verdadera, sin que haya una razón suficiente de por qué sea así y no de otra manera» (7).

En consecuencia, todas las proposiciones contingentes encierran una identidad virtual y esa inclusión virtual del P. en el S. se basa en el principio de razón suficiente. En el S. se halla la razón de ser de todos los predicados, aún singulares, que a ese ser le han de sobrevenir; «la noción individual de César encerraba toda la cadena de hechos a su existencia ligados, y quien hubiera conocido a fondo esa individualidad, como Dios,

(7) *Monadologie*, n. 32 ss., ed. P. Janet, *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, t. I, p. 712 ss. Véanse los numerosos lugares referentes al principio, así como toda esta cuestión, en OLGUATI o. c. p. 78 ss.; J. MARECHAL: *Precis d'Histoire de la Philosophie moderne*. Louvaine, 1933, t. I, p. 169 ss.

vería al mismo tiempo la razón de todos ellos, v. gr., del paso del Rubicón»).

Y Leibniz explica el nexo de un ser con todos sus atributos individuales e históricos por la ley de la «mayor perfección», en virtud de la cual, entre los infinitos posibles, sólo son «composibles» o han de venir a la existencia, aquellos que en las condiciones dadas representen lo mejor. Dicha ley salva la contingencia física, porque inducen solamente una necesidad moral compatible con aquélla. El optimismo Leibniziano, la trama entera doctrinal de su sistema, derivan lógicamente de estos principios.

Mas la razón moral del mayor bien, que establece la racionalidad del mundo y es el motivo fundamental del obrar de Dios y de todos los seres libres, no presenta sino una aplicación particular del principio de razón suficiente. Este último constituye el gran axioma Leibniziano, saludado por su descubridor como ley suprema de todo razonamiento y principio de universal inteligibilidad. Su formulación, hemos visto, es eminentemente lógica, como corresponde a un sistema que desde el punto de vista lógico desarrolla toda su virtualidad, todo su contenido metafísico. Pero de ahí no se sigue que su alcance y valor se limite a sólo el orden ideal. De hecho, lleva consigo también un aspecto ontológico; es decir, que expresa la razón de ser real de las cosas, dada la estructura del racionalismo Leibniziano. Todo sujeto contiene la razón de ser de sus predicados, y por eso todo, en el mundo, es inteligible y demostrable lógicamente por medio de puros conceptos—para Leibniz no hay más procedimiento científico que la deducción—es decir, de toda verdad y de todas las cosas se puede dar razón a priori. Así el principio de razón es la expresión más completa y perfecta del racionalismo intelectualista del gran filósofo. El pensamiento y las cosas marchan en perfecta armonía, porque todo, en la realidad, está penetrado de razón.

Se comprende que Leibniz no haya sentido la necesidad de formular la ley de la causalidad. No vemos, en efecto, que aparezca en la enumeración de los principios que el filósofo deriva directamente del de razón suficiente: El principio de los indiscernibles, el de economía o el de mínima acción, el de con-

tinuidad y, sobre todo, el de *orden general* o ley del mayor bien, son axiomas incommovibles porque sus contrarios serían sin razón de ser (8).

Tampoco le era necesario para explicar las leyes que rigen los fenómenos del mundo y constituyen las ciencias, porque ese mismo racionalismo lógico, plasmado en el principio de razón de ser, le condujo a organizar el mundo sin dotar a sus mónadas —las substancias creadas— de acción mútua. Sin embargo, no ha negado el principio de causalidad en su valor trascendente, pues es reconocido como implicado en la fórmula del de razón suficiente.

Leibniz, en efecto, ha presentado esta razón de ser como el único medio para demostrar la existencia de Dios por el razonamiento de los efectos a las causas, demostración por él llevada a cabo mediante la reducción de la razón última y suficiente del ser contingente en el ser necesario (9).

Mas la personalidad de Leibniz asocia invariablemente la memoria de su continuador y discípulo Wolff, el padre del Racionalismo iluminista, de la Filosofía de las luces.

Wolff, a quien falta el genio filosófico y la potencia de intuición de su maestro, llega a suplir estas dotes a fuerza de método y sistematización, aspirando a la máxima precisión y rigor en la demostración racionalista, con lo que se constituye en difusor y popularizador de las doctrinas de su maestro. El sistema de Wolff no sólo mantiene, sino extrema la exigencia racionalista de la deducción universal. Su ideal es la explicación exhaustiva de todos los posibles y de toda verdad por el mecanismo abstracto de combinación de las nociones primeras e irresolubles que van pasando a través de una deducción rígida a la plena determinación del singular. Es la nota aguda del racionalismo wolffiano, para el cual nada debe quedar oculto y misterioso, todo, hasta la infinita complejidad de lo concreto, debe ser explicado por esas mágicas operaciones de los *signos vicarios*, a partir de algunas nociones simples, de cuyas infinitas síntesis y variaciones resultan los modos diversos de ver-

(8) OLGIIATI O. C. V. 79.

(9) Los textos en OLGIIATI O. C. p. 164 ss. Véase también, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, n. 8, ed. cit., t. I, p. 727.

dad ontológica. A Wolff, más que a Leibniz, por su mentalidad dada al procedimiento sistemático y abstracto, hubo de satisfacer plenamente este método filosófico del arte combinatoria universal, que no difiere substancialmente del matemático y que convierte a la especulación filosófica en una inmensa operación de cálculo. *Calculus qualitatum* o lógica de los conceptos, igual en todo cálculo de magnitudes y transformada, por lo tanto, en lógica matemática. De hecho, Wolff afirma la identidad de ambos métodos, proponiendo las ciencias matemáticas, con su resolución de los conceptos en nociones simples y elementales, como el tipo de ciencia demostrativa, la única que hasta ahora ha realizado el vasto programa del arte combinatoria. En los demás campos del saber, todo ha quedado en forma fragmentaria, sin realizarse grandes progresos.

Wolff, no obstante, siguió acariciando los propósitos incumplidos de Leibniz de la ciencia universal, aspirando a un tratamiento *more geométrico* de la filosofía entera. Porque éste es el verdadero tipo de discurso puro. Demostrar significa dar la razón a priori de una verdad, no admitir por ciertos sino aquellos juicios que se reducen a nociones ya claras, a definiciones y proposiciones anteriormente adquiridas (10).

En el fondo se venía a resolver las verdades de hecho Leibnizianas en verdades de razón, desapareciendo así prácticamente la distinción entre ambas. Tal era también la visión sistemática y el propósito de Leibniz, mas Wolff se encarga de llevarlo a la práctica con gran consecuencia, ensayando penosamente la deducción de todas las verdades a partir del principio de identidad, único criterio evidente. Al comienzo de su ontología ha colocado el cuadro de los primeros principios, establecidos jerárquicamente a partir del de identidad o no contradicción. El segundo es el otro axioma que preside la construcción de todo el edificio racional, el de razón suficiente. Leibniz lo había he-

(10) Véase el completo estudio sobre la filosofía de Wolff de MARIANO CAMPO: *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*. Milano, 1939, t. I, página 90 ss.—Wolff en la práctica, no ha seguido rígidamente estos dos principios metodológicos, germen latente de todo su racionalismo. Declara que el sistema de deducción universal es una meta ideal inasequible y reconoce la imposibilidad de obtener, por el procedimiento a priori, todo el orden objetivo de verdades.

cho independiente, como axioma igualmente supremo al lado de identidad. Wolff, más lógico, ha intentado su demostración, mas sin ningún éxito, pues la tal reducción introduce subrepticamente una petición del principio (11): Si ponemos, dice Wolff, una cosa sin razón positiva de su ser, ese algo no tendría más razón suficiente que la nada, lo cual es absurdo. Ya se ha dado como punto de partida lo que se trataba de probar, que cada cosa ha de tener invariablemente una razón de ser.

También Wolff funda en el principio de razón suficiente la prueba de la existencia de Dios por la contingencia del mundo: Todo lo que no existe por sí mismo, tiene su razón de ser en otro. El ser necesario, el ser absoluto que en sí mismo encuentra la razón suficiente de su realidad, deberá ser eternamente real, porque no puede dejar de existir (12).

En estos conceptos de Wolff, que en substancia coinciden con la argumentación tradicional, el principio de razón recibe la fuerza y valor de principio de causalidad. Por esto también Wolff pudo dispensarse de formularlo. Razón de ser de una realidad contingente, no puede ser sino la causa, y ambas nociones, causa y razón, vienen empleadas indistintamente. Pero no puede menos de subrayarse en esta forma wolffiana de emplear el principio de causalidad, el *hinterland* lógico de nociones puramente mentales que traen en su sistema racionalista todos estos conceptos. Tanto más que Wolff ha definido la Filosofía como la ciencia de los posibles, cuya misión es deducir a priori todas las formas de posibilidad o combinaciones de la *scala abstractorum*, todas las verdades abstractas. ¿Cómo se verifica aquí el tránsito de las esencias posibles al orden de realidad empírica y contingente, superando en idealismo? Tal es la fuente de equívocos e inconsecuencias en el dogmatismo de Wolff y el peligro de que esa metafísica abstracta de deducción apriorista se convierta en la metafísica transcendental y puramente formal de Kant. Wolff opera con conceptos huecos, vacíos de existencia, de substancia o realidad experimental. Tal

(11) MARECHAL: *Précis d'hist. de la Phil. moderne*, p. 207; A. LANG: *Be-trachtungen über das Kausalproblem*, p. 27.

(12) M. CAMPO: *Ch. Wolff e il razionalismo precritico*, t. II, p. 204 ss.

será el clima propicio en que ha de germinar el criticismo kantiano.

Vayan por delante estas consideraciones algo extensas, por habernos parecido de interés encuadrar en su marco histórico el principio de razón suficiente comúnmente empleado en la demostración del axioma causal. La tercera interpretación de la causalidad es la del criticismo. Kant ha hecho de la relación de causa a efecto, un *juicio sintético a priori*, es decir, una ley lógica de valor puramente formal, despojándola de su objetividad y evidencia, como ley universal de los seres. Con ello ha planteado a la Filosofía tradicional, la tarea de indagar los fundamentos últimos sobre que se apoya esta validez universal y certeza objetiva del principio.

Débase, ante todo, descartar la posibilidad de que su necesidad absoluta descansa en la evidencia inmediata de una proposición analítica. En la célebre división Kantiana, juicios analíticos son aquellos en que el predicado está contenido en la noción del sujeto. Como en las proposiciones idénticas de Leibniz, su valor y certeza son los de la identidad, ya que su negación constituye la negación del sujeto o la contradicción expresa, v. gr., el todo es mayor que las partes. Tales juicios gozan de evidencia inmediata, cuando sus términos han sido abstraídos fácilmente y por todos de una experiencia primera. Algunos han creído que de este tipo fuera el principio causal, formulándolo así: Todo efecto pide una causa. Pero ya desde Kant se ha reconocido la ilegitimidad de esta fórmula como tautológica y encerrando una petición de principio. Santo Tomás afirmó expresamente que el principio causal no pertenece a esa clase de juicios analíticos en sentido Kantiano, en los que la unión de los términos se conoce a priori, por el simple análisis del S., ya que el P. nada añade sino explica la noción de aquél: «La relación a la causa, dice, no entra en la definición del ser causado o participado, sino se deriva de él como una propiedad esencial» (13).

(13) «Licet habitudo ad causam non intret in definitionem entis, quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione; quia ex hoc quod aliquid per participationem sit ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse quin sit causatum; sicut nec homo quin sit risibilis» (I P. q. 44, a. 1. ad 1).

No obstante, la doctrina escolástica asigna comúnmente el *carácter analítico* al juicio causal, y es que el campo de las proposiciones analíticas debe extenderse. Comprende no sólo los juicios explicativos de Kant con predicado de esencia, sino todos cuantos expresen una conexión absolutamente necesaria, en que el P. contiene una propiedad del S. Es decir, gran parte de los llamados *sintéticos a priori* por Kant. Como el P. de esencia, también el que expresa una propiedad metafísica conviene inmediatamente al S. y establece, por lo tanto, conexiones verdaderamente analíticas o a priori. El P. aunque añada algo, no hace sino desentrañar el contenido implícito del S. *Juicios sintéticos* serán aquellos que establecen conexiones fundadas en la experiencia, sea por ser de P. accidental y designar fenómenos concretos, sean también verdades universales de orden experimental, fruto de una inducción legítima y que forman el contenido de las ciencias.

En cuanto a la división de los juicios de Kant, seguida también por algunos escolásticos, es inconsistente, arbitraria y con-substancial con el sentido subjetivista de su sistema, del cual ni con la mejor buena voluntad se la puede desligar. Es falso que todo lo universal deba provenir de formas puramente mentales y nada tenga que ver con la experiencia. Baste sólo observar que los términos de toda proposición analítica los hemos percibido experimentalmente en conexión con su propiedad, antes de afirmar en universal la relación esencial existente entre ambos. Al contrario, la división escolástica que hemos dado como la más fundada, asigna una base de distinción objetiva entre los juicios analíticos y sintéticos. Los primeros recaban para sí el campo de la necesidad absoluta, demostrada a priori; los segundos la zona de la necesidad inductiva, de orden de experiencia, o la pura contingencia. Fundamento de la distinción de una doble ciencia, deductiva o de razonamiento intrínseco, y ciencia experimental, limitada a la prueba de hecho.

De entre los juicios analíticos es muy varia su relación respecto de la evidencia.

Unos, los de P. esencial o contenido en la noción del S.—los solos analíticos de Kant—son indemostrables y de evidencia inmediata, cuando sus términos se conocen fácilmente. En todos

los otros, contruídos con una propiedad esencial, la evidencia es mediata, fruto de una demostración directa o indirecta. Y entre estos últimos se ha de clasificar el principio de causalidad. Ciertó que en el famoso principio hay algo de evidencia experimental inmediata, ya que sensiblemente se nos muestra, en todo fenómeno nuevo, en todo cambio, su dependencia directa de la causa que lo produce. Pero esta evidencia no es suficiente motivo lógico de la absoluta necesidad que enuncia el principio, como algunos (Fuetscher, Descoqs, etc.) sostienen. La evidencia experimental no se extiende más allá de la causalidad sensible y actividad de la conciencia; ¿cómo afirmar en virtud de ella la relación necesaria de dependencia dada en la esencia de todo ser contingente, aún de orden espiritual? La experiencia descubre en todo lo contingente su indiferencia a existir o no existir no su relación esencial a una causa. No, el principio causal, en su valor trascendente, se funda lógicamente en el conocimiento abstracto de las esencias, mediante comparación y análisis discursivo. Es decir, que el conocimiento de su absoluta necesidad sólo se obtiene por demostración, por reducción indirecta a la certeza de la contradicción (14). Sin duda, demostración tan obvia y sencilla, que la inteligencia la hace espontáneamente produciendo la evidencia vulgar del principio. Pero demostración al fin, y verdadero proceso discursivo, que con su expresión filosófica adquiere mayor certeza y precisión.

Demos un paso más y examinemos esta demostración indirecta, en que para Santo Tomás y sus modernos defensores descansa la validez universal de la ley de causalidad. Mas aquí se interpone un intermediario para salvar la distancia entre la ley de identidad y el axioma causal: es el principio Leibiziano de

(14) TH. DROEGGE: *Zur Krise der Kausal-Kontroverse*, Div. Thom. 9 (1931), p. 376. ss. Demostración directa no es posible en un principio que, como el de causalidad, no está contenido en una proposición superior de la que pudiera derivarse deductivamente. Como principio universal, más bien le corresponde presidir a toda demostración. Pero admite una prueba por reducción indirecta a la contradicción. Tiene lugar ésta cuando lo opuesto no es una contradicción expresa, pero de la proposición negativa se sigue la contradicción. Tal contradicción se hallaba implícita en la proposición negada. Cfr. B. FRANZELIN: *Zur Klärung des Kausalproblems*, Divus Thomas (Freiburg in der Schwilz) 11 (1933), p. 1-51.

razón suficiente. Sólo mediante este último suele establecerse, según la opinión común (15), la reducción del principio causal al de contradicción. ¿Qué elementos aporta el nuevo principio «nada hay sin una razón de ser suficiente»? Encontramos la razón de ser de cada cosa en todas aquellas condiciones y requisitos que la determinan a ser aquella cosa y no otra, por la que se opone al no ser y se distingue de todos los demás. No es posible imaginar una realidad cualquiera, un artificio mecánico, un hecho, un fenómeno, sin su razón de ser, sin que reúna todas las condiciones necesarias para que pueda ser así y no de otra manera. Pero la expresión «razón de ser» tiene sobre todo valencias y matiz cognoscitivos. Demostrar es dar la razón de una verdad y quien duda de algo o lo niega, es que tiene razón para ello. No podemos decir que conocemos una cosa sin poseer la explicación de la misma, y explicar es dar la razón de su ser, de su constitución íntima. El pensamiento se funda sobre las razones de ser, y algo sin su razón correspondiente resultaría impensable. Por ello es considerada, desde Leibniz, la razón suficiente, como principio de universal inteligibilidad, como la ley lógica que rige y domina todos los actos de nuestra inteligencia.

¿Será también norma suprema de los seres? Es lo que debemos enérgicamente afirmar contra el intelectualismo moderno, partidario de lo irracional en el mundo, o contra todos aquellos católicos; especialmente quienes, como Hessen, se hallan bajo la influencia dominante del criticismo. Para estos últimos solamente puede probarse que el pensamiento del ser tiene una razón suficiente, mas no el ser en sí del objeto. Autonomía del orden lógico y el orden ontológico, que recoge la tesis de Kant de las categorías como formas subjetivas. No, si nuestro pensamiento ha de ser objetivo, las razones del conocimiento han de corresponder a las razones del objeto. De ello tenemos una prueba palmaria en la doctrina de los antiguos sobre el conocimiento por las causas. Y es que las razones reales que determinan el ser de una cosa son sus causas. Así serán también las que determinen nuestro conocimiento de ella. De ahí el valor axio-

(15) GARRIGOU-LAGRANGE: *Dieu. Son Existence et sa Nature*. 5.ª ed. París, 1928, p. 170 ss.

mático de la ecuación por ellos formulada: Las razones de ser real (*causae in essendo*) son la razón del conocimiento (*causae in cognoscendo*) de una cosa.

De ello también se deriva una consecuencia: que tanto la razón de una cosa como sus causas habrán de ser de doble género, extrínsecas e intrínsecas. Hay una razón de ser intrínseca o de la esencia y es aquello por lo que se constituye una cosa en una naturaleza determinada. El triángulo por su misma esencia, en fuerza de sus propias notas específicas, es triángulo y no cuadrado. No hay que buscar otra razón interna de que sea tal ser, distinto del no ser y de todos los demás seres. La esencia no sólo es razón determinante y necesaria de sí misma; lo es también mediatamente de sus propiedades analíticas (metafísicas). El triángulo por su misma esencia está determinado a tener sus ángulos iguales a dos rectos, y el ser racional en sí mismo tiene la razón de ser de su libertad, ya que si estas propiedades expresan perfecciones realmente identificadas con la esencia, su falta en el S. lleva aneja la destrucción de aquélla.

En el fondo, el principio de razón intrínseca no es más que la afirmación de la identidad de ser. Por eso nadie lo enumera como principio distinto de la contradicción (16).

No pasa otro tanto con la razón de ser extrínseca. Las cosas contingentes no tienen en sí mismas la razón de su existencia y de todo movimiento o forma que accidentalmente les sobreviene. Si indiferentes a existir o no existir, esta existencia no les convendrá por su misma esencia, ni por sí mismas estarán determinadas a la actual existencia. Ahora bien, todo ser tiene la razón de ser y la razón de todo aquello que le conviene o en sí o en otro. Si en sí mismo, es por identidad, en virtud de la esencia; si en otro, por causalidad, porque sólo la causa la concebimos como principio o razón de ser de otro. En consecuencia, la razón de ser extrínseca o de la existencia es la causa, eficiente o final (17). Esta última es la que más comúnmente traduci-

(16) THOMAS GRAF, O. S. B.: *Johannes Hessen zum Kausalprinzip*, Div. Thom. 7 (1929), p. 196-225.

(17) En Dios, en cambio, no hay razón de ser extrínseca, porque la razón de ser de su existencia se identifica con la razón de ser intrínseca o de la esencia.—Se dice (P. GARRIGOU-LAGRANGE: *Dieu, Son Existence*, p. 172), que el principio de razón extrínseca es más amplio que el de causalidad, ya que

mos por la expresión vulgar de razón suficiente. Los medios tienen su razón de ser en el fin, y en cada organismo o instrumental mecánico encontramos la razón de ser de la forma y variedad de sus piezas, en la finalidad a que se le destina.

De todo esto dedúcese el sentido que ha de darse al principio de razón, que sólo en su segunda parte de razón de ser extrínseca suele considerarse como principio aparte. Pero precisamente en este segundo aspecto su radio de acción se circunscribe exactamente al campo de realidades contingentes regido por el principio de causalidad, del cual no le separa sino diferencia de expresión. Hemos de concluir, pues, que no tiene autonomía propia y que no existe más razón de ser extrínseca, que las causas eficiente y final.

El axioma de razón reclama, en cambio, valor y consideración propias en el sentido primariamente lógico que Leibniz le atribuyó, como principio de universal inteligibilidad. Es como una ley lógica suprema que viene traspuesta al orden ontológico por los principios de identidad (razón de ser intrínseca) y de causalidad (razón extrínseca); la superior conciliación de ambos en la fórmula ideal de razón suficiente, que racionaliza y hace inteligible la realidad estática y el orden dinámico del devenir. Por algo ya Schopenhauer objetaba que el principio leibniziano incluía una triple razón, razón del conocimiento, razón de ser, razón del devenir. Pluralidad más bien aparente, pues que en toda Filosofía objetiva, en que las formas mentales se adaptan a todas las formas y sinuosidades del ser, las razones de conocer las cosas no pueden ser sino las condiciones reales que determinan su ser, es decir, sus causas. Las cuatro causas son las que hacen plenamente inteligible una realidad cualquiera (18).

en Dios no hay causas y, no obstante, de El decimos que sus propiedades tienen la razón de ser en su esencia.

Respondemos a tenor de lo aquí expuesto, que se trata de una razón de ser intrínseca o de la esencia.

(18) Cfr. A. LANG: *Kausalproblem*, pág. 27. Los antiguos no desconocieron la noción de razón de ser como el equivalente lógico de causa. Y lo utilizaron, siguiendo a Aristóteles, al probar «lógice» la suficiencia de la división de las cuatro causas: Buscar lógicamente las causas de una realidad, decían, significa indagar la razón por la cual una cosa existe. Ahora bien, a la cuestión «propter quid est aliquid» no puede responderse sino por alguno de los cuatro modos de causa. Puede significar tanto «illud per quod» = causa formal, o «a quo» = causa eficiente, etc. Cfr. S. Thom. II Phys., lect. 10, V

Según esto, no nos parece procedente hablar de una reducción del principio causal al de contradicción mediante el axioma de razón. Sencillamente porque todo proceso que pruebe en lo contingente una razón extrínseca de su existencia, demuestra al mismo tiempo que tiene una causa de su ser; y es que, como hemos visto, son una misma cosa.

Dicho punto de la contienda es no obstante secundario y afecta sobre todo al significado y alcance del axioma de razón suficiente. Dígase o no que la reducción se verifica mediante el principio de razón, en la práctica es en todos idéntica esta demostración de la causalidad. El punto principal de la controversia gira en torno de la posibilidad misma de tal razonamiento. ¿Son legítimos estos intentos de demostrar un principio analítico como el de causalidad, o se deben simplemente al influjo del racionalismo de Leibniz y Wolff en los medios de la Escolástica renaciente? (19). Esta posibilidad de demostración ha sido negada, no sólo por la tendencia extrema de autores imbuídos por el ideario criticista que, al modo de Hessen, piensan en el principio de causalidad como un juicio sintético a priori en el sentido de Kant, como un postulado o exigencia inherente a nuestro pensamiento, sino también por otro sector de escolásticos que opinan se da un paso en falso en toda reducción del principio causal al de contradicción. Estos, como Geyser, Desqocs, Fuetscher, separan radicalmente la razón de ser de esencia, que es de orden estático o formal y la razón de ser de la existencia, de orden dinámico o causal. El principio de contradicción se refiere, según ellos, al ser como tal de lo contingente, rige el orden estático o de la esencia,* prescindiendo de la existencia concreta. Cualquier intento de reducción de la razón de ser dinámica al principio de contradicción, ¿no sería reducir el orden de existencia actual a la pura esencia de lo contingente? Y como de la esencia de un ser contingente no es lícito

Met., lect. 3; JOANN. A S. THOM. *Cursus Phylosoph.*, t. II, I. P., q. 10. a. 2, ed. Vives, t. II, pág. 176.

(19) Es el punto de vista que ha tratado de probar históricamente J. DE VRIES. *Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien*, Scholastik 7 (1931), p. 196-221. Pero el influjo no es cierto sino para los que sostienen la derivación directa del principio causal respecto del de contradicción, no para los que emplean la clásica demostración indirecta o por reducción.

pasar a su existencia real, so pena de convertirlo en ser necesario, tampoco el principio estático de contradicción puede conducirnos al orden dinámico de las causas. La contradicción sólo expresa que el ser se opone al no ser; una realidad nueva e in-causada sería algo ininteligible, mas no contradictorio (20).

Tales razones en contra de la demostrabilidad del principio causal, dejan entrever el terreno falso y movedizo que los de esa corriente de opinión pisan. No es admisible esa secesión o *hiatus* que establecen entre la consideración puramente estática y formal de las esencias y el orden existencial regido por las causas, como si el principio de contradicción no fuera válido también para el orden dinámico de la existencia contingente y el devenir. No, el movimiento debemos explicarlo en función del ser, y todo cambio, toda actualización, reducirla al orden entitativo bajo la ley de la contradicción. Ahora bien, en la esencia de todo lo contingente encontramos su relación necesaria a una existencia participada, recibida de otro. Precisamente porque no tiene la razón de existir en sí misma, porque la existencia está fuera del orden de esencia contingente, es por lo que ésta nos lleva al orden dinámico, a poner una razón de ser extrínseca o causa, mediante la cual puede de hecho existir.

No cabe, pues, duda desde el punto de vista tomista, que el valor analítico de la ley de causalidad se funda en su reducción al principio de contradicción. Santo Tomás ha repetido la enseñanza de Aristóteles de que no existe más que un solo primer principio, el de contradicción, fundamento de la certeza de todos los demás principios y verdades (21). Y de esta idea del valor jerárquico supremo de la contradicción, no parece hayan disentido los antiguos, sean Escoto o Suárez, que admiten la demostración indirecta de todos los otros principios. Veamos,

(20) TH. DROEGE: *Zur Krise der Kausal-Kontroverse*, Div. Thom. 1931, p. 365 ss. O según GEIGER (*Autour du principe de causalité*, Bull. Thom. 1933, p. 379-394), en el orden formal o estático, el mismo ser contingente da la razón suficiente de su existencia real. Una cosa existe no por sí ni por otro, sino por el acto mismo de su existir, lo mismo que es blanca por la blancura.

Preciso es además explicar por qué a ese sujeto le convienen tales formas, ya que por sí mismo, por su misma esencia, no está determinado a existir o a ser blanco. La causa formal sola no da la razón completa de por qué una cosa existe.

(21) Cfr. II-II, q. I, a. 7; I-II, q. 94, a. 2; IV Metaph. lect. 6.

como final de este estudio, las formas concretas de demostración del principio causal.

A nuestro modo de entender, deben dividirse todas sus formulaciones en dos principales: Una forma dinámica y una forma estática. Una que aplique el principio a la realidad en movimiento, es decir, al momento del devenir mismo, y otra que lo aplica a la sustancia de toda realidad contingente (22).

FORMA DINAMICA: Es la que expresaban los antiguos en las fórmulas. «Omne quod movetur ab alio movetur. Omne quod incipit esse habet causam». Todo lo que se mueve o comienza a existir, tiene una causa, es producido por otro. Y la demostración a esto nos la ha dejado Santo Tomás en frases lapidarias en una de sus pruebas de la existencia de Dios (I P., q. 2, a. 3). La contradicción que se desprende de negar el principio es flagrante. Movimiento indica tendencia o paso a adquirir una perfección que no se tiene. Se realiza en un sujeto potencial, faltar de aquello a lo cual se mueve. Nadie, en cambio, puede mover o actuar a otro sino como comunicándole una perfección que posee. Sería, por lo tanto, absurdo que alguien se moviera a sí mismo dándose una realidad de que carece. Es, pues, necesario buscar un motor exterior o causa que lo produzca.

Mas la prueba tomista, oponen los contrarios, se desarrolla a costa de una petición de principio. Supone que todo llegar a ser o devenir constituye necesariamente un hacerse, una producción. Ello implica el mismo principio de causalidad que tratamos de probar, es decir, que todo cambio o comienzo de ser deba ser causado, sea por sí sea por otro. ¿No queda en pie la hipótesis de un movimiento incausado, que se baste a sí mismo porque tiene en sí la razón de su explicación?

Santo Tomás, en efecto, no se ha detenido en probar esta tercera alternativa, dando por evidente que un movimiento sin nadie que mueva es igualmente contradictorio. Las filosofías que han introducido la idea de un moverse por sí mismo, del

(22) Esta división no se parece al empleo de lo estático y dinámico dado por la opinión anterior, porque los dos términos, en nuestra acepción, van incluidos en la razón de ser dinámica de aquéllos. También Kant usa de dos fórmulas en la causalidad. Cfr. RAEYMAEKER. *Metaphysica*, tomo II, pág. 467.

cambio o puro fluir de las cosas, sacrificaron también el principio de contradicción. Tanto para Heráclito como para Hegel con su evolucionismo dialéctico de la idea, o Bergson, resucitador de la vieja teoría del filósofo griego, la realidad fugitiva y siempre móvil no puede ser aprisionada en las mallas de la contradicción, sino se muda y transforma en oposición constante a ésta, regida sólo por la continua coincidencia del ser y del no ser y de todos los contrarios. Sin duda en esto siguen la lógica interna del pensamiento, ante la imposibilidad de explicar por sí mismo el cambio. El movimiento es unión sucesiva de seres diversos, de nuevas posiciones. Ahora bien, lo que por su esencia es blanco, no puede, por esa misma esencia, estar determinado a ser rojo y negro, etc., no ya en diversos tiempos, sino nunca, ya que sería blanco y no blanco, sería blanco y a la vez, en el momento en que se verifica el cambio, determinado a otros diversos modos de ser. Si el movimiento ha de explicarse en función del ser, so pena de destruirlo reduciéndolo a la nada, con ese mismo rigor pide que este ser sea un principio exterior que llamamos causa (23).

En un sentido fenomenológico, visto el devenir en el plano exterior de fenómeno sensible, podrá tal vez celarnos su dependencia necesaria de una causa. Lo que a los sentidos inmediatamente aparece es un ser sucediendo al no ser. Aquí se han detenido los positivistas con Hume. Pero penetrando en su esencia, en un análisis ontológico del mismo, no puede menos de

(23) Hay quien afirma, v. gr., A. LANG: *Über das Kausalproblem*, p. 18, que en su razonamiento, Santo Tomás no cae en petición de principio, porque supone, casi sin plena conciencia de ello, la otra ley de razón suficiente. Esta sería igualmente indemostrable e irreductible al principio de contradicción. A lo que respondemos que se prueba al mismo tiempo la existencia de una razón de ser exterior y la existencia de una causa. Otros sostienen que la causalidad «es la forma dinámica del principio de identidad»; no es más que «la identidad en lo diverso», aplicada al orden dinámico (Cfr. DE MUNNYNCK, *La Racine du principe de Causalité*, Rev. Neo-scol. de Philosophie (1913), p. 193-221). Este modo de hablar nos parece también impropio, porque el principio causal no contiene una identidad expresa, sino que implícitamente se basa en ella. Es decir, de su negación se deriva algo contradictorio. Estos que quieren extraer deductivamente la ley de causalidad de la identidad del ser, siguiendo a Leibniz, olvidan cómo por esas vías Parmenides llegó a la negación panteísta del movimiento y de toda causa. No, al orden del devenir ha de pasarse, como Aristóteles, introduciendo nuevas nociones, como las de acto y potencia, que hacen posible el movimiento, y por ende, las causas.

descubrírsenos su carácter fundamental de producido, de causado por otro.

FORMA ESTATICA : Un alcance verdaderamente universal no recibe la ley de causalidad sino cuando la aplicamos a la realidad entera del ser contingente, aun cuando su existencia estuviera dada «ab aeterno» y su aparición en el tiempo nos fuera indemostrable. En este sentido el principio se expresa por la fórmula : «Todo ser contingente tiene una causa». Cuya reducción a la ley de la contradicción puede resumirse brevemente en un razonamiento formal : Ser contingente, es aquel que de tal manera existe que puede no existir, es decir, el que por su esencia es indiferente para ser o no ser. Ahora bien, todo lo que existe determinadamente y no se ha determinado por fuerza propia y en virtud de su esencia íntima a la existencia, debe ser determinado por otro. Tenemos, pues, que todo lo existente contingentemente, debe ser hecho por otro.

Sería contradictorio, en efecto, un ser incausado, es decir, existiendo por sí mismo sin otro principio alguno de su ser, y a la vez contingente, o sea, en sí mismo indeterminado a la existencia, indiferente a ella. Lo contingente no existe por su esencia, de lo contrario sería necesariamente. Lo incausado existe por sí y de un modo necesario. Negar el principio equivale a decir que lo contingente que no existe por sí, no existe por otro, y por lo tanto, es incausado y absoluto. Mas todo lo incausado y absoluto ya existe por sí necesariamente y sin razón alguna exterior. Siempre tropezamos con la cruda y desnuda contradicción.

También aquí es fútil la única evasiva de los contrarios, de que el citado análisis parte de suponer que todo ha de tener una causa o razón de ser, sea en sí sea en otro. ¿No podemos imaginar, dicen éstos, algo absoluto negativamente, que no tenga una razón positiva en sí ni en otro, que no exista por sí? Imposible, por el hecho de que entre los dos extremos de la contradicción no se da medio. Lo incausado y no producido por otro, por el mero hecho deviene absoluto, independiente de alguna condición exterior; lo que da forzosamente un ser cuya existencia actual la tiene en sí mismo, sin intermediario alguno, puesto que no la ha recibido de nadie y de hecho la posee. No-

tas directamente opuestas a la noción de contingente. Es como un religioso con voto de pobreza, por definición privado de todo dinero, exhibe un millón de pesetas y nos empeñamos en decir que no las ha recibido de nadie. Tal es la actitud de estos autores. Pero el hecho del dinero ahí está, y preciso es explicar su origen. De igual modo, si al ser contingente no le damos causa, renunciamos a entenderlo y lo reducimos a la nada, que es lo único ininteligible.

Esta ley universal de la causalidad se conjuga de muy diversas maneras. Santo Tomás nos la ha dado en una gran variedad de fórmulas o axiomas, todas ellas equivalentes, sea con ocasión de las pruebas de la existencia de Dios, las cuales se limitan a aplicar otras tantas modalidades del principio causal, o en sus pruebas de la creación y emanación de todos los seres del Primer Ser, o de su conservación (24). Tal es, v. gr., la más afin a esta moderna demostración: «*Omne quod alicui convenit, non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet, primum et immediatum est*» (Contr. Gent. lib. II, c. 15). Si la existencia o cualquier otra perfección convienen al sujeto por sí mismas, éste las tendrá inmediatamente, como identificadas con su propia esencia, y por consiguiente, de una manera incausada. En el caso contrario, es evidente que en el sujeto no se encuentra la razón de ser de tales perfecciones; entonces la razón de que le convengan tales grados de ser estará en otro, en una causa exterior. No siendo una cosa existente por sí misma, ni la vida, la blancura en sí mismas, forzosamente ha de tener esas perfecciones como recibidas de otro, que es la causa.

Pero en ese mismo lugar Santo Tomás afirma que ninguna creatura puede tener sus perfecciones propias por sí mismas «*secundum quod ipsa*» (expresión procedente de Aristóteles, II Anal. lib. I, c. 2), por la sencilla razón de que las tendría en un grado infinito. La vida, la blancura por sí mismas, son toda la blancura, toda la vida, sin limitación alguna. La creatura sería la misma subsistencia, la vida misma en toda su amplitud, atributos todos del ser Incausado.

(24) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE: *Dieu, Son Existence, sa Nature*, p. 174 ss.; *Le sens commun, la Philosophie de l'être*. París, 1909, p. 238 ss.

De ahí otra nueva e importante tonalidad del principio causal, o sea, aquel axioma en que funda Santo Tomás la famosa 4.^a vía, la prueba de la existencia de Dios por los grados de ser. «*Quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt in illo genere*» (IP. q. 2, a. 3). Al ver en las creaturas realizadas las perfecciones del ser en mayor o menor grado, tenemos un signo manifiesto de que tales variadísimos modos de ser han sido producidos por una causa. Sólo del Ser infinito, que posee, no sólo un género, sino todos los géneros de perfección según toda su naturaleza y en toda la infinita amplitud de tales formas, han podido derivarse, por vía de causalidad, en sus grados inferiores a las creaturas.

También la composición es otro indicio radical de ser causado. Como la multiplicidad, tampoco la composición tiene en sí su razón de ser. En efecto, si las formas todas, empezando por el existir, convienen a los seres creados no por sí mismas, como siendo una misma cosa con la esencia de éstos, habrán de ser algo diverso de ellos, formando composición. De ahí otra fórmula tomista de la causalidad: «*Todo ser compuesto es causado. Quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa*» (I P. q. 3, a. 7). Elementos de suyo diversos no pueden por sí mismos, como tales, estar unidos, porque lo diverso o múltiple es negación de uno. Serán, pues, unidos por una causa exterior.

Con estas y otras muchas expresiones equivalentes puede enunciarse el principio de causalidad en su forma estática o más amplia, en su universal validez. Todas ellas nos instalan en la esencia misma del ser creado como tal, descubriéndonos el fondo de su constitución íntima, su real composición de esencia y existencia, base de toda otra composición en él, de su contingencia y de todos los demás atributos. En realidad, esta última serie de demostraciones del principio causal apuntan a otras tantas pruebas de la real distinción entre esencia y existencia. No es que la simple admisión del principio de causalidad la hagamos depender de aceptar o no esta tesis tomista, ya que aquél goza también de evidencia física.

Pero sí de ello depende el aceptarlo en su alcance universal, y a los sistemas que, como el de Suárez, rechazaron la real distinción entre esencia y existencia, les faltan recursos eficaces y

válidos argumentos para demostrar una fórmula del principio causal que no se limite sólo al momento de la producción, sino lo aplique a la esencia misma de lo contingente y a su conservación en el ser.

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

La nueva orientación espiritualista

y el P. Arinterro

I

Medio siglo hace ya que publicó el filósofo francés Guyau un libro titulado la *Irreligión del porvenir*, donde vaticinaba la desaparición de la mística.

Y un siglo antes, en la segunda mitad del XVIII, se publicaba la famosa *Enciclopedia francesa*, verdadera Biblia laica de la incredulidad, en la que se negaba todo carácter filosófico a la mística, menospreciando su significación. De entonces acá no ha habido escritor mediocre o adocenado, del laicismo, que no repitiese los mismos «tópicos», contra la creencia religiosa, en nombre de la «razón», del «progreso» y de la «libertad de pensamiento».

Aquellos célebres «sabios» impíos, cuyos nombres nos tienen hoy sin cuidado, autores de aquel ciclópeo «abecedario» de todos los conocimientos humanos, ignoraban en absoluto la importancia que un verdadero filósofo, como Leibniz, había concedido a un pensamiento de Santa Teresa.

Ya se sabe lo poco que significa para la cultura esa superficial «erudición de enciclopedia», que desconoce las obras originales y clásicas y se alimenta de compilaciones «sistemáticas», faltas de toda unidad, y fijeza de ideas.

No hace muchos años, en nuestro siglo XX, un obispo norteamericano, Mons. Spalding, al inaugurar el curso en un Colegio agregado a la Universidad Católica de Wáshington, calificaba con mucha gracia de *ignorancia enciclopédica*, a esa erudición de diccionario a que antes hemos hecho referencia.

La cultura laica de la Enciclopedia, envejecida e inútil al cabo de un siglo, se ha ido desvaneciendo. Ya en el último tercio del siglo XIX la *Revue Philosophique* de París declara que la mística es la historia más completa que se ha hecho de la vida del espíritu. Y un psicólogo, Godfernaux, se lamentaba de que los filósofos la hubieran desdeñado, dejando que la acaparasen los teólogos.

En la misma revista se ponderaba la admirable obra, el *Año afectivo*, en la que se exponen 52 matices del amor divino, con una maravillosa finura de análisis.

Ya se iniciaba la nueva orientación espiritualista.

El Obispo de Vich, Dr. Torras y Bagés, en una de sus filosóficas pastorales, decía acertadamente, que la palabra «orientación» es esencialmente cristiana. Y que «el laicismo era una orientación, sin Oriente».

En efecto, Jesús, Hijo de Dios, será siempre el verdadero Oriente de los hombres. —«Vimos su estrella en Oriente, y venimos a adorarle»—dijeron los sabios magos de Persia y de Caldea al presentarse en Jerusalem, ante la turbación de Herodes.

—«Hemos visto su estrella en Oriente», parece que dice la nueva intelectualidad francesa del siglo XX, al reaccionar contra el positivismo de la *Enciclopedia*, cuando en 1905 consagra una sesión de la *Sociedad de Filosofía*, de París, al estudio de los estados místicos en Santa Teresa.

Ya desde entonces se puede hablar, ante Europa, de nuestra filosofía mística, de la ciencia típicamente española, como vislumbró el malogrado ingenio de Ganivet.

Es claro, que si se entiende por filosofía una dialéctica, un «sistema» cerrado, a la manera de Hegel, no ya Santa Teresa, ni Pascal, ni Séneca, ni el mismo Sócrates, han sabido lo que era filosofía.

San Agustín, que ha filosofado toda su vida, no trató nunca de exponer un «sistema» de filosofía.

Pero lo que ha consagrado definitivamente a la doctrina mística, como filosofía, es la obra de Bergson, en 1932, sobre: *Las dos fuentes de la moral y de la Religión*.

En esa obra, habla de la *Noche oscura* de nuestros grandes místicos, y afirma que es «lo más significativo, y lo más instructivo, del misticismo cristiano».

Bergson, como lo reconoce el ilustre P. Tonquédec, S. J., es «el más noble y espiritual de todos los pensadores contemporáneos».

Y del que dijo el Cardenal Mercier, definitivamente, que «nadie habría contribuido, de manera más eficaz, a liberarnos del idealismo Kantiano, y del positivismo materialista».

En la obra citada fundamental, de la última etapa de su vida, hace esta confidencia: —«Nuestra iniciación al verdadero método filosófico, data desde el día en que rechazamos las soluciones verbales, por haber encontrado en la vida interior un primer campo de experiencias». —¿Qué duda cabe que influyó en su ánimo el autor de la *Noche oscura*? En el *Prólogo* a sus *Avisos y Sentencias* dice así S. Juan de la Cruz, en invocación a Dios: —«Quédense, pues, lejos, la retórica del mundo; quédense las parlerías, y la elocuencia seca de la humana sabiduría, flaca e ingeniosa, de que Tú nunca gustas.»

Esto mismo es, «vuelto a lo divino», el pensamiento de Bergson: «soluciones verbales» en el filósofo francés; «parlerías y elocuencia seca», en nuestro gran místico castellano.

En síntesis, y a nuestro insignificante modo de entender, la nueva orientación espiritualista, en sus relaciones con la Divinidad, tiende a vivir la «Vida sobrenatural», obra del Espíritu Santo, más bien que a conocer «la ciencia de lo sobrenatural», obra de la humana sabiduría.

En una obra notable del primer historiador de la Reforma Carmelita, Padre José de Jesús María, cuyo manuscrito del siglo XVII, se conserva inédito en la Biblioteca Nacional, habla de la «poca noticia», que alcanzan de la mística «algunos maestros escolásticos», contra los cuales escribió su obra, en defensa de la contemplación sobrenatural.

II

¿Qué representa el P. Arintero ante esta nueva orientación espiritualista, en esta restauración de nuestra mística tradicional del siglo XVI?

Condiscípulo del P. Arintero, quien escribe estas líneas, toda la carrera de Ciencias en esta Universidad de Salamanca, pasados los años, y conservando con él una amistad sincera de toda la vida, lo ví transformado en profesor del típico convento de San Esteban. Y al mismo tiempo seguía con afición sus estudios acerca de la *Evolución* en ciencias naturales, manteniendo su criterio, como es natural, alejado de los errores darvinistas sobre el origen del hombre.

Más tarde derivó su pensamiento hacia la *Evolución* en la

mística, su verdadera vocación de estudioso incansable y perpetuo.

El año 1808 publicaba su *Evolución mística*. Entonces fué tenido por iluso, y aun por sospechoso de heterodoxia, en algún sector de la prensa llamada católica. Tuvo que atenuar el sentido de la palabra alarmante, titulando su obra completa: *Desenvolvimiento y Vitalidad de la Iglesia*.

En 1920 fundaba la *Vida Sobrenatural*, revista interesante, donde revive su espíritu, y su orientación doctrinal.

Como una antena de radiaciones etéreas supo recoger las ondas intelectuales que circulaban por el ambiente de la época. Aquel humilde religioso dominico, apenas conocido, fuera de los centros conventuales, tuvo la intuición de la orientación espiritual de su siglo, y desde el retiro de su celda seguía con afán todo lo más importante del movimiento bibliográfico en la mística contemporánea.

En una de sus rápidas excursiones catequísticas al país vasco, fué conocido por el prestigioso escritor Ramiro de Maeztu, y admirado por éste, dió a la publicidad, en alas de la fama, el renombre del P. Arinterro.

Después se supo la conversión ideológica de Maeztu. Años más tarde, fallecido el P. Arinterro en 1928, y con ocasión de una conferencia, que dió en Salamanca el ilustre escritor, me concedió el honor de acompañarle a una visita al Convento de San Esteban, y en el atrio y pórtico del sugeridor monumento salmantino, dirigiéndose a unos jóvenes estudiantes universitarios que iban con nosotros, les dió a entender que debía su conversión intelectual a la lectura de la obra mística del Padre Arinterro.

La labor de los últimos años de la vida del P. Arinterro queda consolidada, concretándola en su obra fundamental: *Evolución mística*, que alcanza la 4.^a edición. Libro voluminoso, de 700 páginas, de líneas apretadas, que están pidiendo una revisión, una glosa, por una pluma joven, de algún dominico que, identificado con la doctrina del P. Arinterro, supiera exponerla, ante el lector actual, con el nuevo estilo literario, sobrio, conciso, depurado de toda repetición inútil y seleccionadas con tino las citas de erudición.

Señalemos, por último, el acierto característico, la intuición, se puede decir instintiva, del criterio del P. Arintero, al manifestar repetidamente su tendencia a apartarse de toda *sistematización*, de toda adhesión ciega a ninguna escuela dialéctica determinada, para exponer la *Evolución mística*.

«Sistematizar esta misteriosa doctrina»—dice muy bien—sería como desfigurarla de propósito, vaciándola su inefable sentido, quitarle sus divinos encantos, a lo que es indefinible; y dar a las almas, «mezquinas apreciaciones humanas», en fórmulas abstractas y frías.

He aquí, en interesante analogía, salvando las distancias, vislumbradas, con otros nombres, por el P. Arintero, para rechazarlas también, las «fórmulas verbales», como Bergson, y las «parlerías», como S. Juan de la Cruz.

«La filosofía no debe ser sistematizada», ha dicho en la última de sus obras la voz autorizada de Bergson. Y un cuarto de siglo antes, Bonilla San Martín, discípulo aventajado de Menéndez Pelayo, en su *Historia de la Filosofía Española*, consignaba estas certeras enseñanzas. El «sistema»—decía—es un artificio, un andamiaje. Y si el «sistema» sigue en pie, al exponer una doctrina, es que aún no ha logrado su objeto, es que no se ha edificado la obra.

En este sentido, permítasenos manifestar nuestra complacencia, acaso equivocada, pero sincera, al entender a los dos grandes maestros de la mística española, Sta. Teresa y S. Juan de la Cruz, tan bellamente alejados de toda «sistematización». Pareceres más autorizados que el nuestro, así lo confirman.

El ilustre carmelita francés P. Bruno de Jesús María, en su obra, editada en París (año 1929), nos hace ver «cuán poco sistemático es San Juan de la Cruz».

De Santa Teresa no hay qué decir. El Dr. Gaspar Ran, maestro de Teología en la Universidad de Huesca, en su informe cuando la beatificación de la madre Teresa de Jesús, habló de las *digresiones* de la Santa, que llama *tránsitos*, dice: —«Tengo para mí, que siendo el Espíritu Santo, por cuya revelación se gobernaba esta Santa, en lo que escribió, para manifestar la verdad, y para humillar a los doctos, fuese conveniente tuviera tránsitos en lo que iba tratando.» Y añade ingenuamente: —Sa-

bido es, entre los hombres doctos, tienen las Sagradas Escrituras muchos tránsitos.)

¿Quién es capaz de ver labor sistemática ninguna en la escritora mística, que al final de su *Camino de Perfección* declara terminantemente: «Yo me doy por bien pagada del trabajo que he tenido al escribir, que no por cierto en pensar lo que he dicho»?

Y en la misma obra dice, que siempre ha sido aficionada, y la han recogido más, las palabras de los Evangelios, que «libros muy concertados». «Esto es, libros de artificio, de sistema; libros «sin tránsitos», que diría el Dr. Gaspar Ran.

Terminamos consignando otra autoridad más: la del principal director de espíritu de Santa Teresa: el P. Jerónimo Gracian de la Madre de Dios, informando acerca de los escritos de la Santa, dice así: —«Esta misma falta de artificio descubre no ser invención suya, sino doctrina del Espíritu, que no aguarda al artificio humano, para entrar en el corazón».

De todo ello tuvo certero atisbo el P. Arinterro, para orientarse en la renovación de la mística española, en el siglo XX.

Rindámosle este homenaje de admiración afectuosa a su memoria, como impulsor de la vida sobrenatural, y restaurador de los estudios místicos en España.

JUAN D. BERRUETA

1 julio 1941.

Para evitar que el presente artículo dé lugar a falsas o exageradas interpretaciones, conviene que fijemos nuestra posición en algunos puntos concretos:

1.º La vida mística es una participación de la vida divina en nosotros, preámbulo de la vida bienaventurada del cielo, y, como tal, inefable y transcendente a toda humana categoría. En este sentido sería desfigurarla y empuñecerla el querer encerrarla dentro de los moldes de un sistema filosófico cualquiera.

2.º Tratándose de mística cristiana, es un error hablar de distintos sistemas o distintas escuelas místicas como hacen algunos autores, porque todos los verdaderos místicos expresan una misma realidad viviente, aunque bajo distintas formas o envolturas, presentando cada uno alguna o algunas facetas de ese don inapreciable que puede manifestarse de infinitas maneras en sus formas accidentales.

3.º Teniendo presente que nuestros conocimientos de lo sobrenatural son siempre *analógicos*, de alguna manera, sin embargo, hemos de expresarlos, y hemos de procurar que nuestros conceptos, como nuestras palabras, sean lo más exacto posible, lo cual ya es alguna manera de sistematización. Por defecto de esa precisión ha tenido la Iglesia que condenar en ocasiones ciertas proposicio-

nes de algunos verdaderos místicos, aunque tal vez en el fondo quisieran decirnos cosa verdadera.

4.º La sistematización, en un amplio sentido de la palabra, conviene a la mística como a todas las ramas del saber humano, pues no es otra cosa que el ordenamiento lógico de las ideas según sus mutuas relaciones de dependencia. Y eso no empujeará ni deformará la mística, sino que nos dará mayor claridad de ideas en la penetración de sus infinitos misterios. Así, las *Moradas* de Santa Teresa son una obra bien sistemática, como los *Grados de oración* del P. Arintero, como las Obras de S. Juan de la Cruz, en las que no hay más que una idea dominante, en torno de la cual agrupa todas las demás.—N. de la D.

Actualidad española

Segunda Semana Bíblica Española

Se celebró en Madrid del 22 al 27 de septiembre, según acuerdo tomado el año pasado en Zaragoza. Por cierto que también se había señalado allí el tema que había de ocupar preferentemente la atención de los semanistas en esta nueva reunión de Madrid. Pero el hecho de que en este escaso lapso de tiempo se haya puesto de moda el problema mariológico obligó a los organizadores a modificarlo fundamentalmente, haciendo que en torno al mismo girara esta *Semana Bíblica de Madrid*.

En el salón de conferencias del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en la mañana del 22 de septiembre empezaron los actos de la Semana con el canto del «Veni Creator», por la Schola Cantorum del Seminario. Acto seguido el Excmo. Sr. Obispo de Madrid-Alcalá, que con el Excmo. Sr. Obispo de Coria y la Junta Directiva ocupaba la presidencia, dirigió breves palabras de entusiasta y ferviente saludo a los numerosos asambleístas, venidos de todas las regiones españolas, y declaró abierta la Segunda Semana Bíblica Española.

Instantes después, leía el P. Colunga la primera conferencia, que versó sobre «La multiplicidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura». Además de ésta, hubo cuatro conferencias más, consagradas a los sentidos bíblicos. fueron las siguientes: «El sentido típico», «El sentido consecuente y acomodado», «El alegorismo alejandrino» y «La teoría antioquena», leídas, respectivamente, por D. Eduardo Martínez, los PP. Fuster, O. F. M., Peinador, O. M. F., y D. Francisco A. Seisdedos.

De «Mariología Bíblica» disertaron los PP. Orbiso, O. M. C.; Ogara, S. J.; Bover, S. J.; Javier de Valladolid, O. M. C., y don Blas Gofi, sobre los siguientes temas: «La mujer de Proto-Evangelio», «Significación soteriológica del consentimiento de María a la embajada del Ángel», «La Maternidad de María en Jo. 19, 25», y «La mujer del Apocalipsis (12, 1)».

Las cinco conferencias restantes estuvieron a cargo de D. Teófilo Ayuso, que dedicó tres al estudio de «los Códices españoles de la Biblia»; P. Larrañaga-

ga, S. J., que trató del «Proemio transición de Act. 1, 1-3 dentro de los métodos literarios de la historiografía griega», y P. Ausejo, O. M. C., que disertó acerca de «Nuevos pasos hacia la localización de Tarsis».

Si todos los temas interesaron grandemente a los numerosos asambleístas y aficionados que a escucharlos acudían y la competencia con que fueron desarrollados demuestra que hay en España excelente material, es preciso reconocer, sin embargo, que entre ellos fueron los temas de Noemática bíblica los que más vivamente apasionaron y que es mucho lo que aún resta por andar para que los estudios escriturísticos lleguen entre nosotros a la perfección deseada.

FR. V. B.

Primera Semana Española de Teología

(29 de Septiembre-4 de Octubre)

Encauzada por fin España—después de una sangrienta reacción—hasta los caminos de sus verdaderas glorias, era muy natural que buscarse en la organización de los estudios teológicos una de las bases de su reconquista espiritual.

Fué siempre para España la Teología un factor decisivo de su vida.

Los siglos más gloriosos de su historia, lo fueron también para la historia de la Teología: los siglos de los soldados teólogos, de los monjes navegantes, de los poetas místicos. A medida que ahonda más en ella el verdadero espíritu cristiano—teocéntrico, digámoslo así—, que supieron imprimirle sus grandes valores teológicos, tanto más amplios aparecen sus horizontes de grandeza y sus ansias de imperialismo netamente cristiano se ven mejor realizadas. Por el contrario, cuando ciertos espíritus miopes, desligados de esta tradición, desconocedores de nuestra verdadera grandeza, y casi siempre al servicio de nuestros eternos rivales, introdujeron en su organismo *«ideas nuevas»* de cuño extranjero, no hicieron más que imprimir en nuestras letras y en nuestra vida un movimiento fatal de decadencia.

Ya no existía aquella España que, en frase de Erasmo, «no sólo debía excitar la admiración, sino servir de modelo a las naciones más cultas de Europa». ya se habían extinguido las lumbreras que habían iluminado al mundo por más de una centuria.

Y como consecuencia, fatal en toda nuestra historia, la decadencia de nuestra vida política, social y económica. Porque entre nosotros, quizá más que en otras naciones, las ideas tuvieron siempre influencia decisiva en los hechos. Ciencia y vida, para nosotros, estuvieron siempre íntimamente unidas, y a una

corriente doctrinal determinada siguió siempre la reacción correspondiente en el terreno práctico de los acontecimientos. Cuando nuestros pensadores vivían de la rica substancia de la Teología, podemos decir que toda nuestra vida se elevaba y seguía la trayectoria de las ideas.

Por eso era muy natural que una legítima reorganización interna tuviese muy en cuenta este factor. Y nada más propio para ello que un recuento de los valores teológicos, antiguos y modernos.

A ello tendía esta primera Semana Española de Teología.

Da comienzo el 29 de Septiembre en el salón de Conferencias del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Medinaceli, 4), bajo la presidencia del Excmo. Sr. Obispo de Madrid-Alcalá, a las diez de la mañana.

Los temas de la Semana se dividen en dos grandes grupos: los estrictamente científicos que tienen por centro *«El Primado Romano en España»* y ocupan las sesiones matutinas y los de *Metodología de Investigación* que, exceptuada su Sesión introductoria (segunda hora de la primera mañana), ocupan las sesiones vespertinas. Con ello se intentaba hacer labor de investigación, buscar los valores nacionales y divulgar normas prácticas para hacer investigadores.

El orden de las conferencias es el siguiente:

- 1) *El Primado Romano en España hasta el siglo VI*, por el R. P. Angel C. Vega, O. S. A., del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial.
- 2) *El Primado Romano en el ciclo Isidoriano (s. VII)*, por el R. P. José Madoz, S. J., Decano de la Facultad Teológica de Oña.
- 3) *El Primado Romano en la época del Conciliarismo (ss. XIV-XV)*, por el R. P. Venancio Carro, O. P., antiguo profesor de Historia de la Teología en el Centro Universitario Internacional *«Angelicum»* de Roma, y en la actualidad, Superior de la Basílica de Atocha.
- 4) *El Primado Romano en los siglos de oro de la Teología Española*, por el Ilmo. Sr. Dr. D. Hilario Yaben, Vicario Capitular de Sigüenza.
- 5) *España y la definición del Primado de Roma en el Concilio Vaticano*, por el R. P. Felipe A. Bárcena, Profesor de Teología Fundamental en la Facultad Teológica de Granada.

He aquí un recorrido por la historia de la Teología Española, desde los lejanos siglos bizantinos e isidorianos hasta el Concilio Vaticano. Y con él, la evolución histórica de una tesis y de un dogma fundamental de la Iglesia, el del *Primado Romano*.

El sabio erudito P. Vega, O. S. A., en una interesante disertación, nos habla de los primeros latidos, digámoslo así, con que se comienza a manifestar la idea de la supremacía del Primado Romano y del Poder del Papa en los seis

primeros siglos de la Iglesia. Se realizan las primeras depuraciones y se comienza una evolución que ha de ocupar muchos siglos. Y en ella, la influencia de la Iglesia Española, algunas veces corrigiendo ideas y otras manifestando su grande amor e inquebrantable adhesión a la silla de Pedro. Si hubo alguna sombra oscura en esta nuestra tradición—sin duda exagerada por historiadores extranjeros muy suspicaces cuando se trata de nuestras cosas—ello sirvió a una reacción más fuerte en el sentido del dogma.

La corriente iniciada se va agrandando en el ciclo isidoriano, del que trata el P. Madoz, S. J. Ante nuestra vista pasan las figuras nimbadas de gloria de un S. Leandro, S. Isidoro, Braulio de Zaragoza, S. Julián de Toledo. Las relaciones entre España y Roma son poco frecuentes; con todo, la importancia de los documentos compensa esas deficiencias. San Isidro entra de lleno en la depuración de las ideas acerca del Primado Romano, perfeccionando fórmulas de San Cipriano; San Braulio de Zaragoza realiza un acto de sumisión al Primado de Pedro al defender al Episcopado Español ante la Santa Sede de falsas acusaciones; San Julián de Toledo acude a Roma para justificar ciertas expresiones teológicas suyas. Manifestaciones todas ellas del aprecio que España tuvo siempre al Sucesor de San Pedro, al que no acudiría de ser ciertas las afirmaciones sobre una «Iglesia Nacional» visigoda.

Pero la evolución es muy lenta. Hace falta un empuje decidido hacia la precisión y sistematización del dogma. Las luchas son las que suelen engendrar la luz y abrir el camino hacia la verdad. Al calor de los grandes acontecimientos de los siglos XIV y XV, se suscitan las contiendas teológicas y profanas acerca del Primado Romano. Y a ellas se refiere el P. Venancio Carro, O. P. Divide su disertación en dos partes: En la primera nos habla del ambiente internacional que dió lugar a las querellas teológicas: lucha entre Bonifacio VIII y Felipe IV, entre Juan XXII y Luis de Baviera, destierro de Aviñón. Cisma de Occidente, Concilios de Pisa, Constanza y Basilea... A ello corresponde también un ambiente internacional en el orden ideológico o, por decir mejor, teológico, dentro del que se va realizando la evolución que venimos diciendo. España ocupa también un magnífico puesto. Aparte de su influencia política en los mismos acontecimientos—que no es de tanta importancia—nuestros teólogos en una y otra tendencia—, favorables o desfavorables al poder temporal del Papa y a su supremacía sobre el Concilio, ayudan grandemente a la depuración y desarrollo del dogma. Es preciso destacar las figuras de un Alvaro Peláyo, de San Vicente Ferrer, de los Cardenales Casanova y Cervantes, de Juan de Segovia, de Juan de Palomar, y entre todas ellas, la del gran dominico español, Cardenal Juan de Torquemada, «autor del primer tratado de Ecclesio-

logía, que salió perfecto de sus manos». Es interesante el reconocimiento de que muchos de nuestros teólogos siguieron la línea recta equidistante a dos tendencias opuestas: la de los defensores exagerados del Papado y la de sus enemigos. Particularmente en la Escuela Dominicana, dentro y fuera de España, existieron teólogos que siguieron perfectamente las directrices del pensamiento de Santo Tomás sobre este punto. Si es verdad que el Santo Doctor no escribió un tratado de Ecclesiología, como lo hiciera el Cardenal español, dió los principios que fueron las normas de la verdadera doctrina: tales son, entre otros, su clásica distinción entre el orden natural (al que pertenece el poder de los Reyes y el temporal del Papa) y el sobrenatural que abarca el absoluto dominio del Papa en el orden espiritual. Y con ella, la base de la célebre distinción del poder directo e indirecto, que por estos tiempos ya se comienza a vislumbrar.

A pesar del gran avance de las ideas, la evolución no ha terminado. Está reservado a los teólogos del siglo xvi—el siglo de oro de la Teología Española—, llegar a conclusiones precisas acerca de la tesis del Primado Romano. «Ellos son los que dan forma definitiva al dogma», afirma el Ilmo. Sr. Dr. Hilario Yaben. Los teólogos cuyos solos nombres sintetizan una época de glorioso esplendor para España, constituyen el último eslabón de una evolución que ha de terminar en el Concilio Vaticano. Sin duda, algunos de los semanistas hubieran deseado una exposición más sistemática y científica de una época tan interesante en la Historia de la Teología, semejante a la del resto de los conferencistas. Sirva de excusa la dificultad que existe en seleccionar y sistematizar ideas cuando éstas se hallan en tal abundancia como en la época a que nos referimos.

Y como última palabra, la definición dogmática del Concilio Vaticano, preparada al través de tantos siglos y de tantas vicisitudes y en la que España tuvo importantísima intervención, que describe el R. P. Felipe A. Barcena, S. J.

Entre los temas libres recordamos los siguientes: El expuesto por el doctor don Sebastián Palou, Pbro., sobre *El Primado Romano en los escritos del B. Ramón Lull*, interesante y erudita disertación que refleja el papel que el Primado Romano desempeña en el método misionológico-orientalista del mártir franciscano. *La Romanidad en el «Libro de los Estados», del Infante Don Juan Manuel*, del R. P. José M.^a Sarabia, S. J., y otros de menos importancia, que omitimos en honor a la brevedad.

Las Conferencias sobre *Metodología de Investigación*, reservadas—como hemos dicho—a las sesiones vespertinas, tuvieron el siguiente orden:

- 1) *Metodología de Investigación en las Ediciones Críticas*, por el R. P. León

Amorós, O. F. M., colaborador de las Ediciones Críticas de Quaracchi. Florencia.

2) *Metodología de Investigación en la Patristica*, por el R. P. Angel C. Vega, O. S. A.

3) *Metodología de Investigación en la Mariología*, por el R. P. José M.^a Bover, S. J.

4) *Metodología de Investigación en la Escolástica*, por el R. P. Venancio Carro, O. P.

5) *Metodología de Investigación en la Historia Eclesiástica de España*, por el R. P. Ricardo G. Villoslada, S. J.

Sin duda alguna, este segundo ciclo de conferencias interesaron grandemente a los semanistas. Son las normas prácticas, los consejos atinados, los pensamientos claros, fruto de largos años de experiencia. No basta—decía uno de estos conferencistas—poseer talento despejado y arranques juveniles para poder avanzar por los campos de la investigación sin caídas. Es necesario tener el conocimiento de muchas normas técnicas, paciencia para esperar a madurar los datos logrados, docilidad a los maestros. La Investigación será distinta según se trate de Ediciones Críticas, Patristica, Escolástica, Historia Eclesiástica... Y de aquí la variedad de normas en las varias conferencias. Recogemos con simpatía la idea de la creación de *Seminarios de Investigadores* como de algo capital para la organización de los estudios teológicos en España.

SESION DE CLAUSURA.—Bajo la Presidencia del Excmo. Sr. Nuncio de Su Santidad, de los Excmos. Sres. Obispos de Madrid-Alcalá y Tortosa, del excelentísimo señor Ministro de Educación Nacional y de otras autoridades, y después de la conferencia del P. Villoslada, da comienzo a la sesión de clausura. Unas breves y sentidas palabras del Excmo. Sr. Nuncio, de felicitación y de acción de gracias, con la expresión de un gran deseo que abriga de que España, que fué siempre el baluarte más firme contra la falsa reforma, que ocupó el lugar más importante en Trento, logre un florecimiento decidido en esta clase de estudios, como el que lograra en los siglos de oro de su historia. Da las gracias a todos los que contribuyeron a la realización de estas Semanas de Estudios Bíblicos y Teológicos, y recuerda lo hermoso que resulta el que ambos cleros, secular y regular se unan para tender hacia un mismo ideal.

El «*Te Deum*», cantado por la *Schola Cantorum* del Seminario y una oración y bendición del Excmo. Sr. Nuncio pone fin a la sesión.

FR. ANTONIO FIGUERAS, O. P.

Academia Española de Estudios Marianos

Del 15 al 20 de septiembre, celebró en Madrid esta Academia, nacida el año pasado en el Congreso Mariano de Zaragoza, su primera Semana de Estudios, en el salón de conferencias del Consejo Superior de Investigaciones científicas del Ministerio de Educación Nacional, ante numerosa concurrencia de académicos y otros elementos. El problema teológico actual es, sin duda ninguna, el de la cooperación de María a la obra de nuestra salud, el cual aún está por dilucidar y tardará bastante en llevarse a feliz término, porque las cuestiones que plantea son de tal magnitud que se necesitará la cooperación de muchos para darles una solución armónica y coherente no sólo con las fuentes de la divina revelación, sino también con toda la teología soteriológica. Por una aberración histórica y nacional España se encontraba en los últimos años bastante alejada del esfuerzo común de elaboración teológico-mariana, que actualmente se está realizando, lo cual contrastaba grandemente con la parte activa que en él toman otras naciones, que carecen del rango teológico y de la tradición mariana de nuestra Patria. De aquí en adelante ya no se podrá decir eso.

España tiene constituido ya y perfectamente organizado, en este orden de cosas, su órgano auténtico de expresión. Su voz se dejará oír autorizadamente en lo sucesivo en el concierto de otras naciones, pues los miembros pertenecientes a esta Academia son todos profesores especializados en Teología o en Sagrada Escritura, tanto del clero regular como secular, que se consagrarán con ardor al esclarecimiento de problema tan vital e importante de la teología y para la piedad del pueblo cristiano.

Lo primero que hizo la Academia al iniciar sus sesiones, fué enviar un telegrama de fervorosa adhesión y fidelidad a la Santa Sede, implorando al mismo tiempo su bendición para llevar a cabo empresa tan ardua y delicada, al cual contestó con otro, expresivo, el Cardenal Secretario, en nombre del Santo Padre, haciendo votos por la prosperidad de la Academia, y concediendo, efusiva, su bendición a todos sus miembros, el cual leyó en la sesión final el Obispo de Madrid-Alcalá.

El Presidente de la Academia, P. Narciso García Garcés, C. M. F., pronunció el primer discurso, en el que hizo historia del origen de la Academia y de los esfuerzos realizados para plasmar en realidad tan halagadora lo que sólo era un anhelo y una aspiración fervorosa, no hacía todavía un año, en el Congreso de Zaragoza. Gracias a sus continuos y prolongados trabajos, sin duda favorecidos con la protección de María, la Academia Española de Estudios Marianos es hoy una realidad prometedora con estatutos propios y vida autóno-

ma, que cuenta con un crecido número de colaboradores especializados y el apoyo de todo el Episcopado español. Su discurso fué escuchado con especial complacencia de todos los académicos y concurrentes al acto.

En las sesiones siguientes se presentaron documentados trabajos por los PP. Bover, S. J.; Bienvenido Lahoz, Mercedario; Santiago Alameda, O. S. B.; Vitorino Capánaga, O. S. A. R.; Angel Luis, C. SS. R. y Claudio Burón, O. S. A., respectivamente, sobre los temas: *"Orden en que han de concebirse Maternidad espiritual de Maria, Corredención y Dispensación de las gracias"* *"Derivaciones mariológicas que se siguen de ahondamientos criticos en los elementos racionales de la teologia clásica"*, *"La Mariología en las fuentes de la Revelación"*, *"La Mediación de Maria en Sto. Tomás de Villanueva"*, *"La realza de Maria"* y *"Causalidad de Maria en nuestra predestinación, según el P. Bartolomé de los Ríos"*.

Como estos trabajos aparecerán en el Boletín de la Academia, próximo a ver la luz pública, nos abstenemos aquí de hacer un resumen detallado de los mismos. Sólo su enunciado y la competencia de los autores que los desarrollaron son bastante para dar una idea de la importancia de los mismos. El P. Burón recibió un voto de la Academia para que, cuanto antes, prepare una nueva edición de la obra del P. de los Ríos, notable mariólogo español del siglo xvi, por otra parte bastante desconocido, que contiene un cuerpo doctrinal interesante acerca de la Virgen, en el que se rozan de cerca los problemas que actualmente se discuten respecto de su intervención en la obra de nuestra salud.

Es de advertir que todos estos temas fueron aireados en la discusión de los académicos, y que las observaciones y matices distintos que recibieron en el contraste de apreciaciones aparecerán en la redacción definitiva de los mismos para el Boletín. Con este procedimiento pretende la Academia dar vida a sus sesiones y que todos tomen parte en el esclarecimiento de las cuestiones que en ella se ventilen, sin que esto constituya el menor obstáculo para la cordialidad que en todos debe reinar, la cual en esta Semana no ha podido ser mayor. De esta manera aspira también la Academia a convertirse en un centro de elaboración teológica de los problemas marianos con espíritu alto y levantado, sin resabios de escuelas ni de sistemas.

Como se trataba de la primera Semana de Estudios, fueron dedicadas dos sesiones a la aprobación definitiva de los Estatutos de la Academia, elección del Presidente y Junta Directiva, y definición de sus relaciones con otros organismos. Por rara unanimidad se votó la proposición que propugnaba su independencia autonómica tanto de régimen como administrativa. Dos notas

caracterizan esta Academia: el ser un organismo de tipo nacional y la específica teológico-mariana. Esto no quiere decir que la Academia de Estudios Marianos mantenga las mejores relaciones con otros organismos similares, así españoles como extranjeros, y que no esté dispuesta a colaborar con ellos siempre que las conveniencias de su vida y de los fines que persigue lo aconsejen.

Por último la Academia acordó el cuestionario con la fijación de autores que lo han de desarrollar para la Semana de Estudios que tendrá lugar el año 1942. Con objeto de que los trabajos que se presenten formen un todo orgánico, constituyendo un tratado completo, que aparecerá después en el Boletín, se convino que versen todos los trabajos acerca de un tema *único* estudiado bajo sus diferentes aspectos por personas competentes y especializadas en la materia. De esta manera, a la vuelta de poco tiempo, la Academia podrá presentar al mundo teológico una exposición completa de Mariología, cuidadosamente elaborada, al mismo tiempo que ésa es la mejor manera de poder profundizar en las cuestiones y decir algo interesante.

El tema escogido para el próximo año no puede ser más importante y sugestivo, pues alrededor de él gira actualmente todo el problema mariano. Es el siguiente: "*Cooperación de María con Jesucristo en el Misterio de nuestra redención*" (Comentario mariológico a la cuestión 48 de la III. P. de la Suma Teológica de Sto. Tomás). El cual va dividido en dos partes, abarcando entre las dos 10 puntos:

Parte Primera: EXISTENCIA.

- 1.º En la Sagrada Escritura.
- 2.º En la Tradición.
- 3.º En el Magisterio Eclesiástico.

Parte Segunda: MODO DE ESTA COOPERACION.

- 4.º La cooperación de María en el Misterio de nuestra redención debe ser concebida analógicamente a la acción de Jesucristo.
- 5.º El consentimiento de María a la Encarnación del Verbo: Valor y transcendencia.
- 6.º Cooperación meritoria de la gracia.
- 7.º Cooperación satisfactoria por el pecado.
- 8.º Cooperación a modo de sacrificio.
- 9.º Cooperación a modo de redención.
- 10.º Causalidad de la cooperación de María.

El Nuncio de Su Santidad quiso honrar con su presencia a la Academia asistiendo a una sesión, de la cual quedó sumamente complacido, dirigiendo

al final palabras de aliento y de orientación. Se congratuló de la constitución definitiva de la Academia y de que su objetivo principal sea trabajar incansablemente en la elaboración definitiva del problema mariano, para responder así a las necesidades actuales de la teología, que son también las de la Iglesia, y a la gran tradición española. A la de clausura asistieron los Sres. Obispos de Madrid-Alcalá y Cáceres, el primero de los cuales, después de manifestar su viva satisfacción porque la Academia celebrara su primera Semana de Estudios en su diócesis, pronunció un bello discurso sobre la Inmaculada en Raimundo Lulio. Al final leyó el telegrama de Su Santidad concediendo a todos los académicos la **Bendición Apostólica**.

Los que deseen suscribirse al Boletín, pueden hacerlo dirigiéndose al Presidente de la Academia, S. Gregorio, 22, Sevilla, o al Secretario (PP. Redentoristas, Astorga), o bien a la Editorial Fides, Apartado 17. Salamanca.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Método que se ha de seguir en los estudios bíblicos

Con motivo de la aparición de un opúsculo anónimo, de atrevidas y peligrosas intenciones, ha vuelto la *Comisión Bíblica* a insistir en las normas que han de orientar y guiar el estudio de la Sagrada Escritura.

Bajo el título de *"Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio e nell'interpretazione della Sacra Scrittura, le sue deviazioni funeste e le sue aberrazione"*, ridiculiza los esfuerzos de los exégetas católicos en busca del sentido literal, afirma que la crítica textual no es otra cosa que «mutilare la Sacra Scrittura», ensalza el valor de la Vulgata para anular el de los textos originales y el de las demás versiones antiguas, siente finalmente fastidio por el hebreo, el siríaco y el arameo, diciendo que sirven únicamente para llenar «di orgoglio ai scientifici».

Tamaños despropósitos, la gran campaña divulgadora que el anónimo ha hecho de su opúsculo, la declaración que se lee en la última página: «copia conforme dell'esposto presentato al Santo Padre Pio XII», y sobre todo «il timore che certe accuse o insinuazione possano turbare qualche Pastore e distoglierlo dal proposito di procurare ai suoi futuri sacerdoti quel sano e giusto insegnamento della Sacra Scrittura, che sta grandemente a cuore del Sommo Pontefice», han sido motivos más que suficientes para que, reunidos los miembros de la Comisión Bíblica en sesión plenaria y examinado el caso, tomaran

el acuerdo de publicar el presente documento, después de recibida la oportuna aprobación del Santo Padre, que fué concedida en audiencia otorgada al Secretario de la misma el día 16 de Agosto del año en curso.

De la inusitada dureza con que se halla redactado este documento de la C. B., se desprende el daño que hubiera podido ocasionar en los centros católicos el aludido opúsculo, tal vez más que por sus malévolas insinuaciones, por ese manto de un misticismo sui generis con que aparecen encubiertas.

El opúsculo, dice la C. B., pretende ser una apología «de una certa exegesi detta di meditazione; ma è soprattutto una virulenta accusa dello studio scientifico delle Sacre Scritture».

Su autor, «chiunque sia», manifiesta bien a las claras la falta «di giudizio e di riverenza». «Muovono a commiserazione ed insieme a indignazione la leggerezza e l'arroganza incredibile con cui parla.»

Al tratar de los sentidos bíblicos, «con olvido de distinciones elementales, quiere imponer las elucubraciones de su fantasía como verdadero sentido de la Biblia, como *vere comunioni spirituali della sapienza del Signore*, y menospreciando la importancia capital del sentido literal, calumnia a los exégetas católicos de estar *ossessionati dal senso litterale*, rechazando así la regla de oro de los doctores de la Iglesia, tan claramente formulada por el Aquinatenso y que sancionaron y consagraron los Romanos Pontífices al prescribir que, ante todo se indagúe con el máximo cuidado el sentido literal».

«Más palpable es el error en que incurre al hablar del sentido y de la extensión del decreto tridentino acerca del uso de la Vulgata latina». Porque, según «el anónimo, tenemos que en virtud de dicho decreto se posee en la versión latina un texto declarado superior a todos los demás, etc, etc. Ebbene, aclara la C. B., tale pretesa non è soltando contro il senso comune, il quale non accetterà mai che una versione possa essere superiore al testo originale, ma è anche contra la mente dei Padri del Concilio, quale appare dagli Atti»... «Insomma il Concilio Tridentino dichiarò *autentica la Volgata* in senso giuridico, cioè riguardo alla *vis provativa in rebus fidei et morum*, ma non esclude affatto possibili divergenze dal testo originale, como ogni buon libro d'Introduzione Biblica espone chiaramente».

Al acusar a los autores que trabajan a fin de establecer el texto sagrado con medios críticos de *masacrare la Bibbia*; al llenar «de parecchie pagine del opuscolo di invettive contro il *criticismo scientifico, e modernismo*», olvida o disimula el autor las repetidas exhortaciones eclesiásticas, queriendo de esta manera «rendere oggetto di orrore l'opera degli esegeti cattolici, i quali, fedeli alle tradizioni cattoliche ed alle norme inculcate dalla suprema autorità

ecclesiastica, provano, col fatto medesimo dei loro austeri lavori di critica testuale, in quanta venerazione tengano il Testo Sacro».

En cuanto al fastidio que el anónimo siente por las lenguas orientales, dice la Comisión Bíblica, que semejante desprecio, muy adecuado desde luego. «per alienare gli spiriti dal duro studio e per fomentare la leggerezza e la disinvoltura nel trattamento dei libri divini, col risultato inevitabili di sminuire la riverenza somma e la totale soggezione dovute ad essi ed il salutare timore di farne un uso meno conveniente», está «in pieno contrasto con la tradizione della Chiesa, la quale, dai tempi di S. Girolamo fin ai nostri, ha favorito lo studio delle lingue orientali».

Así, pues, concluye el reciente documento de la Comisión Bíblica, «sea quien sea el autor y sus miras, el estudio de la Sagrada Escritura debe continuar según las normas dadas por los últimos Papas, porque, no menos que ayer, importa que los sacerdotes y ministros de la Palabra de Dios estén bien preparados y capacitados para dar respuestas satisfactorias, no sólo en cuestiones concernientes al dogma y a la moral, sino también a las dificultades propuestas contra la verdad histórica y la doctrina religiosa de la Biblia, en especial del Antiguo Testamento».

A la luz de tan importante documento, se ve una vez más que el verdadero camino está en el medio, y que si es equivocado como defiende y procede el racionalismo, reducir la exégesis a un examen exclusivamente filológico, histórico y arqueológico de la Biblia, lo es también, y de consecuencias no menos perniciosas, renunciar, en nombre de una piedad y de un misticismo mal entendidos, al «duro estudio», necesario para llegar al conocimiento indispensable de las «ciencias auxiliares» y «lasciare libero corso allo spirito», convirtiendo al texto sagrado en paciente víctima de una exégesis absolutamente subjetiva y alegórica a tenor de la inspiración personal, «o piuttosto, como dice la C. B., secondo la fantasia più o meno vivace e feconda di ognuno».

FR. VICENTE BERECEBAR, O. P.

BIBLIOGRAFIA

SEFARAD.—Con gran placer anunciamos a nuestros lectores la aparición de esta excelente Revista, publicada por la *Escuela de Estudios Hebraicos*.

Su objetivo lo constituyen, en primer término, los problemas culturales hebreo-bíblicos. Luego, y porque con ellos tiene íntima analogía, el estudio de las culturas del mundo antiguo. «Nos halagará, dícese en el prólogo de presentación, que España aporte su grano de arena al magno debate en torno a las relaciones culturales de la Biblia y del orbe semita-camítico del próximo Oriente: Egipto, Fenicia, Babilonia y Asia, Irán. etc.»

Una revista española de Estudios Hebraicos no puede desentenderse de los temas concernientes a la cultura hebraico-española. Porque «hay que tener en cuenta que el judaísmo español ofreció los más altos valores en poesía religiosa, exégesis bíblica, filología hebraica, filosofía y ciencias puras y experimentales... Recoger, pues, e inventariar el acervo cultural hebraico-español, anotar las relaciones que lo unen con otras civilizaciones, destacar los acentos españoles que aún guarden los sefardíes, será otra de las aspiraciones de la *Escuela de Estudios Bíblicos* y por consiguiente de su órgano *Sefarad* (Prol.).

Haciendo honor a la palabra aparece este primer número, en que, al lado de las monografías magistrales de Llamas, Millás, Cantera y Celada pueden verse los atinados y concienzudos comentarios sobre los problemas más interesantes que suscitan la lingüística y las investigaciones arqueológico-históricas del Antiguo Oriente.

Así se presenta al público español SEFARAD, magnífica de aspecto y de fondo, que, no teniendo nada que envidiar a sus similares del extranjero, ha de contribuir poderosamente al enaltecimiento de las letras patrias y al fomento de los estudios orientalistas en España.

FR. V. B.

La poesía sagrada hebraico-española del Prof. Millás inicia la Colección de obras monográficas que se propone publicar la misma *Escuela de Estudios Hebraicos*.

Consta esta obra del eximio y reputado hebraísta español, de dos partes: histórico-literaria la primera y antológica la segunda.

Contiene la primera parte nueve largos capítulos y en ellos estudia el autor el desenvolvimiento de la poesía sagrada hebraico-española desde sus antecedentes bíblicos y el arranque sinagoga a través del ambiente cultural de la España musulmana y cristiana hasta la promulgación del edicto de expulsión por los Reyes Católicos. Insiste principalmente en el análisis e investigación de la temática poética sagrada, enmarcándole dentro de los diversos cuadros culturales, propios de cada periodo, sin desatender por ello su desarrollo formal, revisando cuidadosamente las influencias e interferencias que en ello se dieran. Y es aquí precisamente donde vemos al autor demostrando en toda su grandeza su recia personalidad y llegando a brindar a los tratadistas nuevos puntos de vista. Con el estudio de los diversos autores por orden cronológico, termina esta primera parte.

La segunda es una antología de poesías traducidas, señaladas por orden cronológico de autores y con selección estética dentro de los diferentes géneros de poesías. El autor ha puesto verdadero empeño en cumplir con las normas de una verdadera traducción. De ahí que dentro de una relativa elegancia literaria sean ante todo literales, reflejando con exactitud las peculiaridades formales de ritmo, estrofa y estilo del original.

Tal es, a grandes rasgos, la interesante obra del Prof. Millás, que recibirán con alborozo los que sientan afición a esta clase de estudios.

El Imperio Mesianico en la Profecía de Miqueas, por Antonio Gil Ulecia, Pbro. Doctor en Filosofía y Teología, Zaragoza, 1941. Págs 206 en 4.º. Exclusiva de venta en la Editorial Subirana, Puertaferri, 14. Pr. 20 ptas.

El presente estudio, con que el autor ha merecido el título de Doctor en Teología en la Universidad de Comillas, se publica como parte de la COLECTANEA BIBLICA, serie científica de comentarios y monografías referentes a la Sagrada Escritura dirigida por el P. Andrés Fernández, S. J. La obra no es un comentario al pequeño libro de Miqueas, sino un análisis exegético y una sistematización dogmática de los elementos mesianicos del libro. El profeta contiene dos capítulos (IV-V) y algunos fragmentos de otros (VII, 7-20; II, 121-3) de carácter mesianico. Uno y otro están lejos de tener aquella claridad que vemos en otros oráculos proféticos, en los cuales aparecen con evidencia las circunstancias históricas de los mismos, que vienen a ser como su contexto. Tampoco el vaticinio se desenvuelve con la unidad perfecta y clara que hallamos en otros. De aquí las dificultades que ofrece el texto de Miqueas, los cuales el Sr. Ulecia con gran erudición y sagacidad procura vencer para darnos en su

primera parte los elementos mesiánicos de las profecías, y en la segunda la síntesis ordenada de las mismas. Dejamos para el BOLETIN DEL ANTIGUO TESTAMENTO el estudio más detallado que merece esta obra del joven Doctor en Teología, prometedor de ópimos frutos en el cultivo de la S. Escritura.

FR. A. C.

La Primera Semana Bíblica, por Teófilo Ayuso Marazuela. Zaragoza, 1941.

Págs. 192, en 8.º. (Publicaciones del XIX Centenario de la Virgen del Pilar).

En la segunda quincena del mes de septiembre de 1940 se reunieron al pie del Pilar de Zaragoza los cultivadores de los estudios bíblicos de España, para, durante una semana, comunicarse sus investigaciones y sus planes sobre la persecución de los mismos en esta etapa histórica de España. El propósito de la reunión databa ya de 1936, pero fué impedido por los sucesos políticos y guerreros que entonces se desarrollaban en nuestra Patria.

Al fin la idea de la Semana Bíblica pudo realizarse en Zaragoza cuatro años más tarde, viéndose honrada con el concurso de casi todos los cultivadores de la Escritura que no habían perecido en manos del marxismo, y con la asistencia de muchos Prelados. En esta Semana se reorganizó la Asociación para el fomento de los Estudios Bíblicos Españoles (AFEBE) y se trazaron proyectos para el desarrollo futuro de estos estudios. El Sr. Secretario, D. Teófilo Ayuso, verdadera alma de la organización de la Semana, nos ofrece la Crónica de la misma, historia de su preparación y celebración, que ha resultado halagüeña y esperanzadora. Junto con la Semana se organizó en la espléndida Lonja de Zaragoza una exposición bíblica, en que se ofreció a los ojos de los semanistas y peregrinos, que en gran número acudían a visitar a la Virgen, una buena parte de la riqueza bíblica española. De todo nos da cuenta el Sr. Cronista en su libro, que leerán con gusto cuantos han tomado parte en la Semana Bíblica y con provecho los que a ella no hayan asistido.

FR. A. C.

Die älteste Geschichte Vorderasiens, von Dr. BEDRICH HROZNY, Professor der tschechischen Karls-Universität Prag. Un vol. en 8.º, con tres mapas, una lámina y numerosas ilustraciones. Verlag Melantrich A. G. Praga XVI, Borngasse 3. Praga 1940.

Nos consta del enorme éxito editorial que a estas horas ha logrado ya la grande obra que aquí presentamos a nuestros lectores. Se escriben muchas his-

torias del Oriente antiguo pero ésta se distingue grandemente de todas ellas, como no podía ser menos dada la personalidad tan destacada de su autor. El Dr. Hrozný, actualmente rector de la Universidad de Praga, es el descifrador de las inscripciones hittitas, y con ellas de la más antigua lengua y cultura indoeuropea. El es el fundador de esta nueva ciencia, hoy tan próspera. A él se debe también en gran parte el desciframiento de esa otra lengua y escritura llamada jeroglífico-«hittita», que aparece mezclada con la anterior. Pero ha estado muy lejos de limitarse a los pueblos de Asia Menor y Siria Norte, pues conociendo perfectamente las lenguas y las culturas propiamente orientales, ha contribuido eficazmente a la resolución de los problemas capitales de Oriente. Y no sólo del Oriente cercano, sino también de la India, como lo prueba el opúsculo que reseñamos a continuación, y hasta del Occidente. Sabido es que Creta es el punto de transición entre la cultura oriental y la mediterránea. Pues bien, el Dr. Hrozný ha logrado este mismo año descifrar las antiguas inscripciones cretenses que hasta ahora habían desafiado el ingenio de los sabios. Las consecuencias de este desciframiento han de ser considerabilísimas para conocer la más remota historia de Occidente. En la obra que aquí presentamos se tienen en cuenta ya las conclusiones generales; pero el autor prepara para muy pronto una obra de conjunto en que dará traducidas y comentadas todas las inscripciones cretenses hasta ahora conocidas. Los problemas de la primitiva historia de la humanidad tratados por Hrozný adquieren una amplitud a que no estábamos acostumbrados por las anteriores historias. Hasta no le faltan ligeros toques muy interesantes por tratarse de un historiador tan serio, sobre pueblos tan alejados del Oriente cercano como los chinos los americanos, los negros de Africa, los Iberos, los Bascos. Y no le asusta citar—con interrogante—a *Gibraltar*, a propósito del poema de Gilgames.

Sin citar muchas veces la Biblia, la tiene siempre presente. Tratándose de uno que sigue la interpretación racionalista de la Biblia no carece de interés esta frase que sintetiza su manera de concordancia entre los descubrimientos orientales y la Biblia: ...sei bereits bei dieser Gelegenheit hervorgehoben, dass sich das Alte Testament bei dieser kritischen Prüfung trotz einzelner Beimischungen mythischen oder tendenziösen Charakters im Grossen und Ganzen als eine gute historische Quelle bewährt. Es simpático ver cómo insiste, por lo menos en tres lugares, en el hecho de que el Cristianismo—junto con él cita la invención del alfabeto—es el hecho fundamental y la clave de nuestra civilización; y que precisamente ha venido a nacer en el rincón más pobre en todos los sentidos, como prueba contundente de la superioridad del espíritu sobre la materia.

La cuna de la humanidad—según Hrozný—debemos buscarla en Asia Central entre el Mar Caspio, el Pamir y el Altai. El desecamiento creciente de esas estepas obligó a emigrar a un pueblo tras otro en busca de regiones más acogedoras. En Asia Central debe tener su origen la cultura representada por la cerámica pintada que se extendió desde Europa Central hasta China, como testimonio irrecusable de la unidad primitiva de culturas que hoy parecen tan distanciadas. Allí sería donde la humanidad hizo los primeros ensayos de agricultura y metalurgia. De aquí partieron, en fechas sucesivas, camitas, semitas, elamitas, sumerios, etc., después de haber vivido junto con los indoeuropeos, cuyo parentesco se va demostrando cada vez más claramente por la comunidad de lengua. Y no se funda sólo en suposiciones apriorísticas para sostener esta antiquísima emigración de pueblos, pues existe una señal inequívoca, muy notable, que es la emigración de nombres de origen caucásico como el de *Kasch* o *Kusch* que encontramos en los *Cassitas* de Babilonia, en *Kusch* o Etiopía y en numerosos nombres de pueblos o lugares caucásicos, indios, rusos, etc. De la misma procedencia han debido venir, en dos etapas, y por dos caminos distintos, los sumerios, a cuya capacidad inventiva atribuye Hrozný—seguramente con alguna exageración—todos los progresos del mundo antiguo. Los semitas, cuya patria de origen se venía buscando en Arabia, provienen también, según el autor, de la misma región caucásica. Ahí es también donde convivieron los «siro-hittitas» o hittitas de los jeroglíficos, con los autores de la primitiva cultura de India. Estos hittitas de los jeroglíficos, emparentados con los hittitas fundadores del gran imperio conocido por los documentos cuneiformes de los archivos de Boghazköi, parecen haber invadido Creta influyendo poderosamente en su civilización, así como en la civilización griega.

Esta es la tendencia de la gran obra de Hrozný que, siguiendo el orden de los capítulos trata de los siguientes temas, además de la introducción, fuentes y cronología: prehistoria, principalmente en Palestina, que es donde se conoce; las culturas primitivas de la región del Eufrates y del Tigris; origen de la cultura egipcia en relación con la de Sumer y de Accad; el Cáucaso, los camito-semitas, los pueblos cáspicos y los Protoindios; origen y patria primitiva de los sumerios y la más antigua emigración de los pueblos; las más antiguas dinastías sumerio-accacias hasta el tiempo de Sargón de Accad; desde Sargón hasta Hammurabi; la cultura sumerio-accadia; pueblos hittitas y subaritas, penetración de los pueblos indoeuropeos en Asia Anterior; historia de los pueblos hittitas; cultura de los pueblos hittitas y subaritas; el problema cretense y su solución; síntesis final.

B. C.

Die älteste Völkerwanderung und die proto indische Zivilisation. Ein Versuch, die proto-indischen Inschriften von Mohendscho-Daro zu entziffern von Prof. Dr. BEDRICH HROZNY. 24 págs. en 8.º, con 20 láminas. Praga, Orientální Ústav, 1939.

Este pequeño opúsculo hará época dentro de su especialidad porque contiene el primer desciframiento de la escritura protoindia. De los más sensacionales descubrimientos de estos últimos años es el realizado en 1922-1927 por el inglés Sir John Marschall, cuyo continuador en las excavaciones fué E. H. J. Mackay en 1927-1931, en el valle del Indus. Desde el primer momento saltó a la vista de todos lo más interesante: que se trataba de una civilización muy antigua, anterior a la de los arios de lengua sanscrita, y en relación con las culturas del Oriente Cercano. En antigüedad debe ser, por lo menos, de principios del tercer milenio. Se comprende que el descubrimiento en la India legendaria de una civilización anterior a la representada por los Vedas excitase sobremanera la imaginación de los diletantistas y diese origen a una abundante literatura, contra la que toda precaución es poca. Varios son los que se han presentado hasta ahora como descifradores, pero su obra es de pura imaginación. El Dr. Hrozny, investigador de gran peso, acreditado por el desciframiento de otras lenguas y escrituras, como queda indicado en la reseña precedente, nos ofrece un desciframiento fundado—a falta de inscripciones bilingües—en un sello proto-indio hallado en Ur de Babilonia, perteneciente a la época anterior a Sargón, con inscripción en caracteres cuneiformes. Pero, pues el autor va a publicar muy pronto, un estudio completo sobre el asunto, parece más prudente esperar un poco hasta dar el juicio definitivo.

Además del desciframiento de la escritura protoindia, tiene interés este opúsculo, para los que no puedan obtener la historia anteriormente reseñada, porque da una síntesis de su teoría sobre las antiquísimas emigraciones de pueblos, para colocar en el lugar que les corresponde a los protoindios. Los fundadores de la cultura protoindia serían hermanos de una de las ramas de los Hittitas, los llamados siro-hittitas o hittitas de los jeroglíficos.

B. C.

Diccionario Manual Griego-Español, compuesto por DANIEL GARCIA HUGHES, Canónigo de Madrid, Catedrático del Seminario y Profesor de la Universidad. Un vol. tamaño bolsillo, de 732 págs. Editorial Aldecoa. Barquillo, 9. Madrid, 1941. Precio: 30 ptas.

Ahora que vemos renacer en España los estudios griegos, es de justicia re-

conocer que el Sr. García Hughes es uno de los hombres más beneméritos en este sentido como profesor y como escritor. Jamás se habrá dicho con más justicia de un libro que viene a llenar un vacío, que tratándose del diccionario griego de García Hughes. Muchos años hace que está agotado el *Diccionario Griego-Latino-Español* de los Padres Escolapios. Ya hacía tiempo que nuestros profesores de Universidades y de Seminarios deberían haber pensado en independizarnos de los diccionarios extranjeros, aunque no fuera más que por decoro nacional, o por «retrañar la sangría suelta del dinero español que corre al extranjero en pago de diccionarios griegos en lenguas extrañas». Es un diccionario de bolsillo sumamente cómodo y de presentación encantadora. Pero que nadie lo desestime al verle tan pequeño. El autor tiene grande habilidad—como lo revela también en su gramática—para distinguir lo esencial de lo accidental. Contiene 27.695 vocablos; y teniendo en cuenta que omite todos los nombres propios, cuya traducción es su sola transcripción, viene a resultar que este hermosísimo diccionario de bolsillo contiene más palabras que esos diccionarios que se hacen venir del extranjero para nuestros estudiantes. Es cierto que no tiene tantas explicaciones como los diccionarios voluminosos, pero estas explicaciones se pueden y se deben suplir con el manejo racional de la gramática. Por lo demás, la mayoría de las formas verbales difíciles son registradas.

Es de esperar que se vaya preparando algún grande diccionario griego absolutamente completo, pero, en todo caso, un diccionario de bolsillo como éste ha de ser siempre necesario para comodidad de los alumnos y hasta de los profesores. Al mismo tiempo que felicitamos de todo corazón al autor y a los editores, les rogamos consideren como una empresa de toda la vida corregir y mejorar los detalles sin abandonar nunca el hermoso formato.

C. A.

Gramática Griega Elemental, por DANIEL GARCIA HUGHES. Tercera edición. 128 págs. en 8.º Editorial Aldecoa. Barquillo, 9. Madrid. 10 ptas.

Después del Movimiento Nacional lleva ya esta gramática dos ediciones, prueba de su aceptación y de la necesidad que hay de esta clase de libros en España. En un tomo pequeño y barato nos da una gramática sustancialmente completa, si se la sabe hacer valer; y bien moderna, aunque, desgraciadamente, la rutina de nuestros profesores de griego no quiera amoldarse, abandonando métodos y nomenclaturas viejas y falsas. Para enseñar por esta gramática es necesario que el profesor sepa griego, al revés de otras que, por su

mayor claridad aparente, son ocasión de que el profesor tome la lección a los discípulos, cansándoles y haciéndoles aborrecer la asignatura a fuerza de hacerles aprender declinaciones, conjugaciones y excepciones inútiles. Contiene además una Crestomatia muy bien escogida, con su vocabulario. O sea que, para empezar, con solo este librito se tiene todo lo suficiente.

C. A.

Gramática de la Lengua Griega, por JOSE ALEMANY BOLUFER, que fué Catedrático de Griego de la Universidad de Madrid y Académico de Número de las Reales Academias Españolas y de la Historia. Publicada y revisada por Bernardo Alemany Selfa, Catedrático de Lengua y Literatura latinas de la Universidad Central. 348 págs., en 8.º Editorial Aldecoa. Barquillo, 9. Madrid, 1940. 30 ptas.

Don José Alemany es una de las figuras más simpáticas de las letras españolas. No necesito hacer aquí su biografía, pues es bien conocida de todos; ni enumerar sus obras, que salen fuera del ámbito de la Lengua griega, de la que era Catedrático en la Universidad Central. Precisamente por sus múltiples ocupaciones, la presente obra, que él, antes que nadie, debía emprender, no ha podido ser empezada hasta los últimos años de su vida, precisamente cuando iba a ser jubilado en la enseñanza oficial. Esto no quiere decir que haya derecho a calificar de improvisada esta gramática, pues supone una larga carrera de estudio intenso y de experiencia en la cátedra. Su publicación era de gran urgencia, pues se necesitaba en España una gramática completa de consulta del tipo de la de Curtius. Por esta urgencia se disculpa el que salga sin los índices que tan completos eran y tan grande servicio hacían en la de Curtius. Pero como es indudable que tan excelente gramática ha de tener otras ediciones, sería muy recomendable que se fuese pensando en adornarla con esta nueva perfección, que no ha de ser considerada como moda superflua de obras extranjeras, sino como una condición para el fácil manejo de esta clase de obras.

He citado la gramática de Curtius; y con esta quiero decir que la gramática de Alemany viene a suplir en España la traducción de la célebre gramática alemana. Es el tipo de gramática que se necesita hoy para la enseñanza en España. Por eso la recomendamos sin reservas. Pero esto no nos impedirá de formular el deseo de que las nuevas ediciones aspiren a ser otra cosa más perfecta, sobre todo en el sentido de utilizar los resultados de las recientes investigaciones en lo que se refiere a la gramática histórica. Mientras en España no se publique una gramática histórica griega, de la que hay absoluta

necesidad, son las gramáticas del tipo de la de Alemany las que tienen que suplir de alguna manera. Y en todo caso es de absoluta necesidad corregir todo aquello que no esté conforme con los resultados de este nuevo campo de la investigación. Sin esto puede ocurrir que la gramática cuya aparición es hoy saludada con entusiasmo por los profesores de griego españoles, pierda sus admiradores en ediciones posteriores. De editores que en tiempos tan difíciles se atreven con empresas como éstas hay derecho a esperar grandes cosas.

C. A.

- P. UMBERTO DEGL'INNOCENTI: *Il Capreolo e la questione sulla Personalità*.—Extractum ex "Divus Thomas" Plac., 43 (1940), págs. 40.—*San Tommaso e la nozione di Persona*. Extract. ex "Divus Thomas Plac." (1939), págs. 437-441.

La opinión que aparece primero dentro de la Escuela como una auténtica interpretación de Sto. Tomás sobre el debatido problema del constitutivo de la persona, es la de Capréolo, quien sostiene que el individuo sustancial de naturaleza intelectual se constituye en persona por el «esse actualis existentiae», por el acto de existir, puesto que la existencia es la única capaz de hacer a una existencia sustancial, totalmente autónoma en el orden entitativo e incommunicable a otra. Es también la interpretación más autorizada del pensamiento del Angélico, por provenir del *Princeps thomistarum*, universalmente reconocido como genuino intérprete de Sto. Tomás. Al fin la tesis de Cayetano que se le enfrenta, de la subsistencia o modo sustancial como constitutivo formal de la persona, no fué invención propia, sino ya se encuentra expuesta en fuentes no muy tomistas como Hervé Natal (1309) y más claramente en Juan de Nápoles (1316).

El profesor del Angélico de Roma, P. Degl'Innocenti, expone en términos claros y precisos que tal ha sido la verdadera sentencia defendida por Capréolo, quien así la creyó encontrar en Sto. Tomás. En éste y en el segundo extracto sigue exponiendo cómo, en efecto, dicha teoría de la personalidad recoge el pensamiento genuino del Angélico. Los modos sustanciales revelan todos ellos una explicación artificiosa, puesto que en la metafísica tomista sobre la intrínseca constitución de los seres nunca aparecen más elementos reales que la esencia y su acto de existir. Esta será también la constitución intrínseca del supuesto de naturaleza intelectual o persona, de tal modo que la existencia se comporte como la parte formal y últimamente completiva de la total incommunicabilidad. Las dificultades de expresión pueden obviarse fácilmente, si distinguimos las expresiones que en Sto. Tomás significan la per-

sona formalmente, y las que denotan la naturaleza sustancial o sujeto material de la personalidad, llamado por él a veces supuesto o esencia del supuesto.

De este modo, nos parece a nosotros, queda trasladado el acento únicamente sobre la tesis de la real distinción entre la esencia y la existencia, punto central de la filosofía tomista, y que ante los reiterados ataques de modernos suarecianos, interesa siempre reforzar y hacer resaltar su importancia dogmática.

FR. T. URDANOZ

BUJANDA, P. Jesús, S. J.: *Manual de Teología Dogmática*.—"Ediciones FAX". Plaza de Sto. Domingo, 13. Apartado 8001, Madrid, 1941.—540 páginas. Encuadernado, ptas. 15.

Este libro hace su presentación al público bajo el signo de la oportunidad, puesto que no existe entre nosotros un compendio de Teología Dogmática de esta índole, ni tampoco Manuales de mayores proporciones poseemos en castellano. Sin duda, no son de igual necesidad que los epitomes de moral, en cuyo modelo está calcado el presente dogma. No obstante, su utilidad será aún muy grande, para ayuda de memoria y repaso de la ciencia teológica en los eclesiásticos, y aún para los mismos seglares que, ansiosos de una cultura superior, deseen formarse alguna idea de cómo se organizan de un modo sistemático y se articulan en un cuerpo de doctrina las verdades y dogmas de nuestra fe.

En este sentido, en nada se parece el compendio del P. Bujanda a los manuales de religión que explican catequéticamente, en un estilo del todo distinto, las verdades de nuestra religión. El P. Bujanda sigue exactamente, en medio de su brevedad, el plan de exposición dogmática, con tesis, opiniones y algunas de las principales pruebas de la Escritura y Tradición.

Mas el presente ensayo hace ver que no se logra la finalidad del compendio tan fácilmente en la parte dogmática como en la moral. Y es justamente por la preeminencia de lo especulativo en aquélla. El propósito del autor de exponer en un lenguaje llano y vulgar los misterios de nuestra fe, es muy laudable; pero algunas de sus explicaciones y ejemplos resultan triviales, otras inexactas o poco científicas. No creemos pueda llegarse a alguna inteligencia del misterio de la Sma. Trinidad y otros, sino con buen acopio de tecnicismo y filosofía.

Los breves párrafos acerca de la predestinación y la ciencia de Dios son simplemente ilustrados con explicaciones congruistas. Más excelente y acer-

tado nos parece el tratado de la gracia, y la manera concisa y prudente de exponer los dos sistemas, dominicano y jesuítico, que termina con estas concretas palabras: «Y esto baste, que lo que en diez años no resolvieron los mejores teólogos jesuitas y dominicos, no lo vamos a resolver en diez líneas».

Hemos de decir, no obstante, que no puede pedirse más al autor en punto a claridad, orden y minuciosa distribución y división de la materia. Lo que resalta aún más con la limpia e impecable presentación tipográfica y el precioso papel, que hacen honor a la Casa editora.

FR. T. URDANOZ

ERZBISCHOF DR. CONRAD GRÖBER: *Der Mystiker Heinrich Seuse*.—

Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke.—Editorial Herder, Freiburg i. Br. 1941, págs. 242. Precio 5,40 marcos (extranjero 25 % descuento).

La figura dulce y sentimental del Bienaventurado Enrique Susón, el último gran representante de la mística alemana, el gran dominico, digno émulo de las correrías apostólicas de sus hermanos en religión, Eckhart y Taulero, ha inspirado esta nueva y magnífica biografía, altamente realzada por la prestigiosa firma de su autor, el actual arzobispo de Friburgo en Alemania. Fruto es, al parecer, de una ardua labor de investigación y estudio y de eminentes dotes de historiador y crítico, que el ilustre prelado revela y que no ha vacilado en ponerlas al servicio de tan elevado santo, una de las glorias más puras de su Provincia eclesiástica.

En las páginas del Dr. Gröber, la semblanza de Enrique Susón cobra un gran relieve histórico y adquiere contornos precisos y concretos para nosotros, acostumbrados a figurarnos al gran místico, a través de los rasgos imprecisos y episodios en apariencia legendarios de su «Vida». El Dr. Gröber describe en seguros y evocadores trazos el ambiente exterior y las circunstancias históricas de la accidentada vida de nuestro místico. El joven Enrique heredó sus cualidades de exquisita sensibilidad, dulzura e inclinación al sufrimiento compasivo, de su santa madre, aquella «gran sufridora» que murió consumida por enfermedad de amor el día de Viernes Santo. En la medieval Constanza, su patria natal, se espejaban, sobre las ondas tranquilas del lago de su nombre y bañadas también por las aguas del impetuoso Rin, los muros del convento dominicano, recinto sagrado que fué mudo testigo de la temprana conversión y tremendas maceraciones del joven asceta. Aquel convento formaba una isla en pleno lago, comunicada con la ciudad, y en la romántica soledad del isleño convento, transcurrieron los años de formación religiosa y

gran parte de la vida del extático Enrique Susón, y se desarrollaron sus prodigiosas ascensiones hacia las cumbres del divino amor.

Para ampliación y remate de sus estudios, fué enviado a Colonia, donde escuchó, a los pies del Maestro Eckhart, la divina ciencia de los caminos de santidad, y de él y de su doctrina se constituyó en ardiente defensor y propagador. Pero pronto una fuerte tormenta se desencadenó sobre el venerado Maestro, envolviendo también al amante y fiel discípulo. Enrique Susón fué privado de su cátedra de Constanza donde enseñaba, y cruelmente acosado por sus hermanos en religión por sus doctrinas místicas, y más aún por su tenor de vida, tan en consonancia con la corriente reformadora y mística de Eckhart. Ello determinó el otro aspecto tan interesante en la vida del místico alemán; sus correrías apostólicas como misionero y predicador popular, como renovador e inspirador de una intensa corriente de vida espiritual y mística en los monasterios de religiosas dominicas, de donde nacieron sus relaciones espirituales con algunas de estas almas, en especial con Isabel Stigel.

Pero no solamente en su existencia espiritual ha sido objeto de duros ataques Enrique Susón. Criticos exigentes han negado la autenticidad de algunos de sus mejores tratados místicos; sobre todo su célebre «Vida», dicen, tiene todos los caracteres de lo legendario de una falsificación posterior en torno a nuestro héroe. El Dr. Gröber dedica la parte principal de su estudio a demostrar lo infundado e innecesario de tales suposiciones. De sus escritos, tanto latinos como los redactados en lengua vulgar, no sólo una sólida autenticidad, sino la cronología aproximada y circunstancias exteriores de su composición es dado comprobar al autor. Tampoco en la famosa «Vida» la sana crítica puede oponer nada en contra de su marcado carácter de auténtica autobiografía. Su origen lo constituyen los relatos íntimos del Bienaventurado, por alguno de sus discípulos, muy probablemente por su predilecta hija espiritual Isabel Stigel, cuidadosamente anotados y recogidos. Al volver a revisarla Enrique Susón trató de destruirla totalmente, siendo de ello apartado por un aviso del cielo. Sólo una mitad se salvó del fuego, la que después el mismo Susón completó con una segunda parte enteramente doctrinal.

El sabio arzobispo de Friburgo ha levantado así una hermoso monumento literario a la gloria del genial místico y maestro del sufrimiento y la penitencia que, tras de Eckhart y Taulero, corona la brillante triada dominicana de místicos alemanes. En su obra se destaca sobre todo, el haber ilustrado de una manera nueva el capítulo de las entrañables relaciones de Susón con Eckhart, la pintura de los aciagos días que, en vísperas de la peste negra y

a consecuencia del entredicho papal que pesaba sobre su patria, le tocó vivir al Bienaventurado y la semblanza final de la espiritualidad de Enrique Susón.

Felicitemos calurosamente al ilustre prelado por tan magnífica obra, y a la Editorial Herder por su esmerada presentación.

FR. T. URDANOZ

BIANCA BIANCHI: *Il problema religioso in Giovanni Gentile*.—"La Nuova Italia", Editrice.—Firenze, 1940, págs. 128. Precio, liras 10.

Páginas llenas de frescor, que en su brevedad nos describen a grandes rasgos la biografía del gran filósofo de la Italia moderna, Gentile (1875-1936), así como la formación de su pensamiento filosófico, las ideas principales de su sistema y, sobre todo, su visión del problema religioso.

Juan Gentile ha sido el gran idealista que, durante su larga vida, marchó tras de la ruta brillante de Hegel, y cuya asombrosa producción literaria y y científica se halla toda ella bajo el signo de la idea hegeliana; se trata, no obstante, de una forma de neo-hegelianismo, puesto que Gentile creía que no se podía implantar en Italia al Hegel histórico sino adaptándolo al espíritu de la cultura nacional y siguiendo la línea del pensamiento tradicional de Vico, Gioberti y Rosmini, «que contenía todos los gérmenes del nuevo idealismo madurado en Alemania».

Gentile modifica libremente el Hegelianismo inicial de que estaba informado, siguiendo la marcha de su originalidad creadora y aplicándolo, sobre todo, a los problemas concretos de la vida, al campo de la estética y del derecho; la idea de Hegel se transforma para el filósofo italiano en la *actualidad del espíritu*, en el yo que es acto puro, que es autoconciencia. Pero esta concepción gentiliana del espiritualismo absoluto no rebasa los límites de un *crudo idealismo*, anti-intelectualista y negador de toda realidad objetiva. El espíritu, que es la realidad, no puede nunca objetivarse plenamente, porque el sujeto está contenido en toda su actividad pensante, sin poder trascenderse; por más esfuerzos que haga por pensar otras cosas más allá, estas cosas permanecen dentro de la conciencia. Sólo por el hecho de ser puestas las cosas por nosotros, son externas a nosotros. «En el pensar se resume todo esfuerzo, todo trabajo: todo acto de nuestra vida. Por él se crea todo bien y toda riqueza... y se hace sobre todo la luz en las mentes y en los corazones».

Así habló y pensó Gentile; y este idealismo informó todos sus escritos. Y se comprende ya cuáles serán—en sí mismas—las consecuencias de este sistema respecto del problema religioso. La infinitud es propia del pensar, y el Yo, que es el pensar, es el Infinito que al tener conciencia de sí, se define, se pone

a sí mismo como objeto, como algo finito. Así de la infinitud nace la limitación; pero entonces ya no es propiamente el Yo o sujeto, porque el espíritu es infinito. «El hombre y Dios son dos momentos opuestos de la dialéctica del espíritu». Pero el hombre necesita de Dios para darse razón de sí mismo, porque la limitación del hombre hace necesaria la infinitud de Dios.

Arte, religión, filosofía son las tres formas absolutas del espíritu o de la idea; en esta concepción gentiliana menguado es el valor que se conceden a las formas concretas e históricas de religión. Ciertamente que Gentile instituyó, en tres ensayos sucesivos, una fuerte crítica del modernismo, cuando este movimiento se hallaba en plena efervescencia; mas no desde el punto de vista del catolicismo y de la Iglesia, sino desde su punto de vista idealista. Hizo ver las contradicciones de los modernistas que trataban de conservar algunos resabios intelectualistas, y a Dios o el objeto extraño al hombre, cuando su método de la inmanencia llevaba a la negación radical de toda realidad fuera del sujeto. «Su esfuerzo no conducía al Transcendente de Aristóteles y la Escolástica, sino al «absoluto hegeliano».

Tal fué el Gentile del mundo teórico; pero en la práctica el ilustre pensador, muy ligado a la tradición religiosa de un pueblo que sentía demasiado al vivo su fe católica, resolvió el problema religioso, sino personalmente—como tal no tuvo opinión religiosa—al menos como hombre público en sentido benévolo y hasta favorable a la Iglesia. Si sus principios teóricos no llegaban más que a proponer como «modelo de religión histórica el Catolicismo», sin poder fundar su absoluta obligatoriedad, por razones sociales y pedagógicas se manifestó en favor de un Estado informado por la conciencia religiosa. En su actuación como ministro de Educación Nacional por los años 1922-1924, y aún muchos años antes, abogó por la educación confesional de la Iglesia. «La religión ha sido siempre el medio de la formación interior de la personalidad y de la conciencia humana; una cultura falsamente laica viene a ser la negación del Estado que disciplina y potencia las energías espirituales del hombre.

Peró tal actitud frente al problema político-religioso, ¿no será a costa de una claudicación en los principios del idealismo. Algo de esto nos dice la autora de la presente obra, discípula, al parecer, de Gentile y compartiendo su ideario filosófico. Pero entonces habrá de buscarse la solución de tal antítesis entre lo teórico y lo práctico, en una nueva revisión de los principios idealistas. Ello haría ver cómo los gérmenes idealistas no se entroncan sino con la tradición filosófica de la Italia liberalista. Que remontándose más atrás en la historia, se encontrarán los gérmenes tradicionales del pensamiento católico,

donde ha bebido su inspiración la corriente de ideas que ha traído el resurgimiento cultural de la Nueva Italia.

FR. T. URDANOZ

RIESCO, Fr. Gabriel, Agustino: *A propósito de algunas ideas de D. Gregorio Marañón. Liberalismo y catolicismo*.—166 páginas.—Editorial Difusión. Buenos Aires.

En el año 1938 publicó el Dr. Gregorio Marañón, en el periódico «La Nación» de Buenos Aires, algunos artículos sobre el tema «Reflexiones sobre la Revolución. Liberalismo y comunismo». El Dr. Marañón es un espíritu demasiado aristocrático y fino para no condenar con horror las atrocidades de la revolución comunista en España; pero aquellos artículos mostraban claramente que en manera alguna había comprendido las causas la gran catástrofe. Desprovisto de toda formación tradicional profunda, sin poseer principios que le permitiesen juzgar con rectitud los fenómenos sociales, creía ingenuamente el Dr. Marañón que era posible condenar a los dirigentes de la república española en nombre de las mismas ideas liberales que tuvieron como consecuencia lógica aquella barbarie roja que le inspira asco y repudio. Más aún, se vanagloriaba de su «recalcitrante liberalismo» y reprochaba a sus antiguos amigos su inconsecuencia para con los principios liberales a los que pretendía permanecer obstinadamente fiel.

El Padre agustino Gabriel Riesco ha emprendido, en la obra que comentamos, la refutación de la posición del Dr. Marañón y lo hace con eficacia, oponiéndole sólidas razones. Bien es cierto que no era tarea difícil, sobre todo ahora, que la crítica de tantos brillantes escritores católicos ha mostrado hasta la saciedad los absurdos y los gérmenes de muerte que en sus entrañas mismas llevaba consigo el liberalismo. El P. Riesco ha obrado con acierto en la elección de sus fuentes, de las cuales depende muy estrechamente, pues su libro es una verdadera cadena de citas. Se inspira, en efecto, con preferencia en la conocida obra de Berdiaeff. «Una nueva Edad Media», que es una de las más vigorosas refutaciones que se hayan hecho de las falsas ideas modernas y refuerza su argumentación con abundantes y selectos párrafos de Balmes.

Esperamos que esta obra haya hecho reflexionar al distinguido médico, cuyas incursiones por las ciencias filosóficas y políticas han sido tan poco afortunadas. Su reacción ante la catástrofe española da testimonio de la rectitud de su conciencia, pero es indudable que ella sola no basta y que debe ser acompañada por una rectificación profunda en el orden de la inteligencia.

FR. A. P.

FR. JUAN DE LOS ANGELES (Antología). Prólogo, selección y notas de Juan Domínguez Berrueta: *Breviarios del Pensamiento Español*.—Ediciones Fe. 1940.

En la colección «Breviarios del Pensamiento Español» se ha publicado esta antología de Fr. Juan de los Angeles, uno de los más grandes místicos de la escuela franciscana y uno de los mejores prosistas de la lengua castellana, cuya oración—decía Menéndez y Pelayo—«es río de leche y miel».

Los pasajes que contiene esta antología, bien seleccionados en todas las obras de Fr. Juan de los Angeles, por D. Juan Domínguez Berrueta, nos permiten gustar todo el encanto de este escritor, que resume las mejores cualidades de la tendencia mística afectiva que caracteriza a la escuela franciscana. Sólo reprocharíamos al compilador y prologuista el carácter excesivamente fragmentario de los pasajes que ha reproducido y la abundancia de notas que, colocadas al fin, hacen algo difícil y fatigosa la lectura de la obra.

FR. A. P.

L'ERMITE PIERRE: *El hombre que se acerca*.—196 páginas.—Editorial Difusión. Buenos Aires.

La Editorial Difusión de Buenos Aires ha publicado, correctamente traducida por el Ejército de Cristo Rey, una novela de Pierre L'Ermite, el conocido sacerdote francés muerto hace poco, que fué uno de los más populares colaboradores del diario católico «La Croix».

En esta breve novela refiere Pierre L'Ermite el proceso de la conversión de un hombre cultivado, crítico de arte, contaminado como tantos intelectuales por el ambiente agnóstico del siglo. Obra sencilla, amena, que se lee con agrado, tiene las cualidades que han popularizado a Pierre L'Ermite en ciertos sectores del público católico.

FR. A. P.

G. POMELLO: *Il Conte Cesare Balbo, uomo di pensiero e d'azione*.—329 páginas.—Como. Cavalieri, 1939.

La Srta. Pomello traza en este libro una exacta semblanza de la interesante figura del Conde César Balbo, que desempeñó un papel muy importante en las luchas políticas del Piamonte en el pasado siglo. Hombre de acción, estadista y diplomático eminente, el Conde Balbo fué también como el Conde José de Maistre, con quien tiene muchos puntos de contacto a pesar de sus discrepancias ideológicas, un pensador y un filósofo. La autora de este estudio consigue mostrar bajo su verdadero aspecto el pensamiento de Balbo, que ha

sido objeto muchas veces de interpretaciones falsas y contradictorias y cuya originalidad consiste en su fidelidad a la ortodoxia católica y a la doctrina tomista en un momento de desorientación en que muchos de sus amigos, como Vicente Gioberti entre otros, caían en los peores extravíos ideológicos. Contiene además esta obra muchos documentos inéditos de Balbo y una abundante bibliografía.

FR. A. P.

PINTO, Ernesto: *Francisco de Asís y la Revolución social*.—108 páginas.—Editores: Mosca Hermanos, Montevideo.

Esta obra del distinguido poeta uruguayo D. Ernesto Pinto, consta de tres trabajos independientes, el último de los cuales: «San Francisco de Asís y la Revolución social», ha dado título a la obra. En la primera parte, titulada «Meditación en la tierra de Asís», hace el autor una evocación poética de la vida del «Poverello», sugerida por la visita al pueblo natal del gran santo. El tema está tratado con fervor y contiene pasajes de penetrante lirismo. La segunda parte, que trata del «Magisterio poético de San Francisco de Asís», es lo mejor de la obra. El autor hace en ella consideraciones estéticas finas y penetrantes sobre las relaciones entre la santidad y la poesía y muestra una comprensión cabal de lo que hay de original y único en la santidad del «Poverello», que hizo sin proponérselo de la belleza una fórmula nueva de apostolado, viniendo de ese modo a renovar todas las artes de su tiempo. En cambio la tercera parte nos parece visiblemente inferior a las dos anteriores. El autor quiere estudiar en ella el alcance social del movimiento franciscano y su valor de actualidad en nuestros días, pero la galanura de su estilo no logra ocultar cierta vaguedad e inconsistencia en sus ideas sociales.

En conjunto, creemos que esta obra viene a enriquecer la inmensa literatura suscitada por el Santo de Asís y si bien no llega al autor a darnos la explicación fundamental y teológica del hecho franciscano, quedándose en un plano más bien poético y literario, hay en ella, sin embargo, atisbos certeros que implican un progreso considerable respecto de la interpretación sentimental y estetizante a que nos tenían habituados ciertos modernos admiradores del «Poverello».

FR. A. P.

Historia de la Cruzada Nacional. Tomos XIII-XVI.—“Ediciones españolas”. Almagro, 40. Madrid, 1941.

Prosigue normalmente su curso de publicación esta grandiosa Historia de

nuestra Cruzada. A medida que van apareciendo los tomos su interés crece con la narración de los episodios vibrantes de intenso dramatismo de los primeros días del Alzamiento Nacional.

El tomo XIII está consagrado casi íntegramente a Navarra, donde esos días tuvieron la grandeza épica de las gestas más brillantes de nuestra historia. Destaca ante todo la figura recia y noble del general Mola, que con paciencia y tesón ejemplar monta la complicada máquina del Levantamiento en Navarra, sin vacilaciones ni desmayos, tejiendo hilo a hilo la urdimbre de un plan minucioso y calculado que su energía indomable habría de llevar al triunfo. Es difícil superar el interés narrativo con que en esta Historia aparece la laboriosa y difícil gestación de un movimiento amenazado por tan graves y múltiples peligros.

Tras de Mola, como fondo gigantesco, aparece el levantamiento de Navarra, cuyos requetés hacen revivir, engrandecido, el espíritu de las grandes figuras del carlismo. Con estilo vivo y directo se han reflejado exactamente las jornadas, decisivas para el triunfo de la Causa nacional, de los primeros días del Alzamiento, en que Navarra lanzó sus hombres en armas a la conquista de puntos vitales para el buen éxito de los acontecimientos sucesivos.

Intensa emoción tiene la narración del trágico accidente en que pereció en Cascaes el glorioso general Sanjurjo. La versión de los hechos, relatados por el laureado aviador Ansaldo, es sin duda la más objetiva y ajustada a la verdad.

El tomo XIV recoge los episodios, de interés difícilmente superable, del Alzamiento en Galicia y en Oviedo. En un estilo animado, pintoresco, lleno de vida y de color, van desfilando ante el lector los acontecimientos en que en horas difíciles se decidió el destino de Galicia. El heroísmo de los buenos españoles inclinó del lado de España una región tan importante, cuyo dominio por los marxistas hubiera tenido consecuencias funestas e irreparables para el Movimiento Nacional.

Termina este tomo con el relato del Alzamiento en Oviedo, otra de las grandes piezas en el tablero nacional en aquellos momentos y que el heroísmo de un puñado de valientes, guiados por el genio de Aranda y el patriotismo de Caballero, ganó y sostuvo para España contra un enemigo temible, que consideraba como suya la capital de Asturias.

Los tomos XV y XVI completan el panorama del Alzamiento Nacional en las restantes capitales y regiones: León, Zamora, Palencia, Extremadura, Aragón, Baleares y Colonias. En todas ellas se registra la misma elevada nota patriótica, en que los verdaderos españoles se alzan en santa rebeldía con-

tra los enemigos de la Patria. Momentos difíciles en que la exaltación del ideal dió el triunfo sobre fuerzas contrarias numerosas y organizadas, cuya victoria en cualquiera de esos puntos hubiera comprometido seriamente el éxito del Movimiento Nacional.

Solamente la lectura detenida de estos nutridos volúmenes puede dar idea del dramatismo singular de aquellos primeros momentos, decisivos para la causa de España. Su forma literaria es magistral, revelando la colaboración de las mejores plumas nacionales. En su contenido, rigurosamente documentado, ofrece una visión amplia y detallada, que refleja con toda objetividad los acontecimientos, dando la debida importancia a los múltiples elementos que con su colaboración contribuyeron, en mayor o menor grado, al triunfo de España.

La presentación material es idéntica en belleza y abundancia de ilustraciones a la de los tomos anteriores.

S. P.

JOERGENSEN: *San Francisco de Asís*.—420 págs.—Editorial "Difusión". Buenos Aires, 141.

Pulcramente presentada, publica la Editorial «Difusión», de Buenos Aires, una nueva versión de la Vida de San Francisco de Asís, de Joergensen. Es esta Vida suficientemente conocida de nuestros lectores para que tengamos que detenernos en hacer su elogio. Las vidas de los grandes santos son tan ricas en la magnífica floración de sus virtudes que no basta un solo autor para reflejarlas en su admirable fecundidad. Joergensen, con su estilo descriptivo tan personal, ha trazado una figura de S. Francisco popular, llena de encanto y de poesía. La crítica separará lo que haya en ella de leyenda y de realidad. Pero aunque algunos hechos particulares, recogidos por las Florecillas y las primeras biografías del Santo, tengan más de la primera que de la segunda, es tan intenso el perfume de espiritualidad y de poesía con que envuelven la encantadora figura del Poverello, que cuesta trabajo renunciar a ellos para adoptar una semblanza más fría y descarnada. A veces matices y pormenores que se escapan a la seca impersonalidad de los documentos los recogen con su palpitación vital, más humana y más sincera, otras fuentes, que si bien no pueden ser tomadas en su sentido literal responden por lo menos a la impresión causada en el pueblo por la figura de un hombre extraordinario.

El San Francisco de Asís de Joergensen se leerá todavía por mucho tiempo como reflejo de una de los tipos más bellos y más completos de santidad que existen en la Iglesia católica.

S. P.

LUCHIA PUIG, P. Agustín, A. A.: *Ante el dolor*.—210 págs.—Editorial "Difusión". Buenos Aires, 1941.

Responde este libro a una bella idea realizada por su autor en Buenos Aires. Todos los Viernes del año una importante estación de Radio de la capital argentina dedica un cuarto de hora a una emisión especial para los enfermos. En el presente libro se recogen las charlas que durante el año 1939 pronunció por el micrófono, con el mencionado objeto, el P. Agustín Luchia. Redactadas en estilo sencillo, tierno, insinuante, son a la vez consuelo e instrucción. A muchos de sus oyentes enfermos habrán hecho comprender el alto valor de sus sufrimientos, ofrendados en sacrificio a Jesucristo, y la gran misión que pueden realizar del apostolado por el dolor. Ahora, recogidas en libro, pueden extender todavía más su benéfica acción a muchas almas que sufren, haciéndoles ver el verdadero sentido que para un cristiano tiene el dolor.

S. P.

PEREZ DE URBEL, Fray Justo, O. S. B.: *Vida de Cristo*.—18 × 11 cms., 578 págs., 14 ptas.—Editorial FAX. Pl. de Santo Domingo, 13.—Madrid, 1941.

Las fuentes eternas y necesarias para escribir la Vida de Nuestro Señor Jesucristo son y serán siempre los Evangelios. De ellos ha dicho el P. Lagrange que son la única vida de Cristo que se puede escribir. Pero aunque constituyan siempre el fondo indispensable, no se encuentran en ellos todos los elementos para reconstruir con la mayor exactitud posible el ambiente popular e histórico, ni los datos geográficos necesarios para encuadrar en todo su valor real los episodios narrados por los evangelistas. Por esto una vida de Cristo no puede prescindir de los magníficos estudios realizados, sobre todo en los últimos cincuenta años. Pero esos estudios por su profundidad y extensión son a veces casi inabordables para la generalidad de los lectores, a los cuales es necesario darles sus resultados, prescindiendo del complicado andamiaje crítico que ha sido necesario para lograrlos.

Esto lo ha realizado admirablemente en la presente obra el P. Justo. Revela una amplia erudición y una copiosa lectura, pero ha sabido dejarla latente, sin que, como él mismo dice, «se advierta su peso».

Por otra parte la vida de Cristo puede escribirse de infinitas maneras. Su grandeza divina no podrá jamás ser encerrada en ninguna forma, ni en ningún estilo. Cada siglo y cada generación la ve de distinta manera, según su carácter y sus necesidades. Y el P. Justo ha querido escribir la que ahora ne-

cesita la nueva generación de España, que, después de haber rescatado una Patria de la muerte, tiene el deber y el compromiso de renovarla y engrandecerla. Para hacer una España verdaderamente cristiana hay que edificarla sobre Cristo, y para esto lo primero que hace falta es estudiarlo y conocerlo.

En la página 75, hablando de las variadísimas representaciones plásticas con que el arte ha intentado reproducir la imagen de Jesucristo, termina diciendo que «la misma variedad de esas figuras... es una prueba de que no es posible reconstruir la verdadera imagen de Jesús». Tal vez esta afirmación no sea del todo exacta, después que la Sábana Santa de Turín nos ha revelado los rasgos de la fisonomía de Nuestro Señor, con su majestuosa hermosura varonil, inmensamente superior a la de todas las representaciones hasta ahora conocidas.

Del estilo de la obra no diremos más sino que es el mismo del P. Urbel, limpio, claro, transparente, matizado de un suave color muy apropiado para que la vida de Nuestro Señor sea gustada por el mayor número posible de lectores.

S. P.

Manual escolar de Religión, por el Dr. Cipriano Monserrat, Pbro.—468 páginas.—Editorial Lumen, Rocafort, 219, Barcelona.

Es bien conocido el Dr. Cipriano Monserrat como excelente traductor y adaptador a nuestra lengua de libros extranjeros. En la presente obra, original, se ha propuesto un triple objeto: redactar un buen libro de texto de Religión que pueda servir para instrucción de los alumnos de colegios dirigidos por religiosos y religiosas; ofrecer a las juventudes de Acción Católica un medio para adquirir un conocimiento sólido y completo de las verdades de nuestra Fe; y por último suministrar un manual claro, conciso, pero suficiente, en el cual se encuentran contestadas todas las preguntas de Religión que suelen formularse en el examen de Estado, concursos para Magisterio, etc. A este triple propósito responde exactamente este Manual, en el cual, no solo nuestros jóvenes, sino personas dotadas de buena cultura en otras ramas podrán encontrar un excelente medio para adquirir una sólida instrucción religiosa, o para recordar ideas olvidadas y precisar conceptos oscuros.

El plan del libro es completo. Tras unos preliminares acerca de la Revelación, expone sucesivamente el Dogma, la Moral, la Vida Sobrenatural, la Liturgia y la Historia Eclesiástica. La Historia Sagrada va incluida brevemente en el Dogma.

El desarrollo del plan es claro y metódico, en párrafos numerados y rotu-

lados con exactitud, con arreglo a una división rigurosa en que se escalonan las cuestiones, evitando toda confusión.

Es digno de recomendarse muy de veras, pues podrá prestar muy útiles servicios no sólo a los jóvenes, a quienes principalmente se destina, sino a muchas personas que necesitan una formación religiosa y no disponen de tiempo para consultar obras voluminosas.

La misma Editorial acaba de publicar un «Devocionario brevísimo», por el Dr. D. Guillermo Aleu (64 págs., 0,60 ptas), en el que se contienen, admirablemente condensados, los conocimientos doctrinales más indispensables para un cristiano y lo necesario para orar, recibir los Sacramentos y asistir a la Santa Misa.

S. P.

Verdades. Semana radial de la Acción Católica (Uruguay).—172 páginas.—Editores Mosca Hermanos. Montevideo, 1940.

En el presente volumen—de bella y cuidada presentación—se recogen las conferencias pronunciadas por distintos y eminentes oradores de la Acción Católica uruguaya ante el micrófono de la emisora «Jackson» de Montevideo. Grande ha sido el acierto en la elección y distribución de los temas, todos ellos de vital interés en estos momentos en que la confusión más espantosa reina en el dominio de las ideas más necesarias para la buena orientación de la sociedad. Todos ellos son tratados con competencia y claridad, a la luz de las normas supremas dictadas por los Sumos Pontífices en sus Encíclicas. Dada la multitud de temas y autores es casi imposible hacer un resumen del contenido del libro, por lo que nos limitamos a copiar su índice de materias. Por él podrán juzgar nuestros lectores de su importancia. Mons. Antonio M. Barbieri: *Liminar*.—Dr. Salvador García Pintos: La Iglesia y la libertad.—Dr. Adolfo Gelst: El falso concepto de la libertad del liberalismo.—Arq. Horacio Terra Arocena: La Iglesia y las libertades modernas.—Dr. José Miranda: El concepto cristiano del derecho.—Dr. Héctor Bazzano: El principio de autoridad. Su origen.—Dr. Américo Plá Rodríguez: Errores modernos sobre el principio de autoridad.—Dr. Mario Artagaveytia: El concepto cristiano del Estado.—Arq. Román Berro: La Iglesia y el Estado.—Dr. Juan Chiriano: Los totalitarismos y los estatismos ante el concepto católico.—Dr. L. Martínez Vera: El concepto cristiano de la paz y el orden internacional.—Dr. Carlos Rauschert: El comunismo desde el punto de vista económico.—Mons. Antonio M. Barbieri: Conferencia de clausura.

Es un buen ejemplo que nos dan los católicos uruguayos, digno de ser imitado para aclarar y precisar ideas que tan trascendentales consecuencias pueden acarrear en el orden de la práctica.

S. P.

Autobiografía de *Santa Margarita María Alogue*, copiada textualmente de la que dejó manuscrita ella misma por orden de su director, el P. Rollin, S. J. Traducida por el P. Ángel Sánchez Teruel, de la Compañía de Jesús. 3.^a edición. 1931. "El Mensajero del Corazón de Jesús". Apartado 73. Bilbao. 207 págs.

Es una traducción hecha en 1890 con motivo del segundo centenario de la muerte de la Santa. Adaptándose a la división de la versión italiana, la obra comprende nueve capítulos y un apéndice de preparación para la muerte, escritos por la santa, y termina con un breve capítulo sobre su muerte, obra del traductor.

No podemos menos de alabar el acierto del traductor en poner a nuestro alcance un tesoro tan rico de la más pura espiritualidad; nadie se atrevería a imaginar siquiera las delicias íntimas, con que Dios regalaba a su amante hija, ni los espantosos tormentos, comparables solamente a la agonía del Salvador, con que la hacía expiar las más leves faltas. Parece imposible que haya tanta capacidad de sufrimiento, de humillación y de paz interior juntamente en una simple criatura.

Creemos que la lectura de esta «autobiografía» ha de ser de gran provecho para toda clase de personas, máxime para los directores espirituales, que podrán apreciar en ella la delicada y constante acción de Dios en las almas, de las cuales se constituye El mismo en principal, por no decir único, director.

Al lado de estas excelencias y ventajas de la obra en sí, nos parece un poco deficiente la labor del traductor. El deseo de presentar una traducción rigurosamente literal, hace que a veces resulte oscuro el sentido, teniendo el lector que detenerse para darse cuenta de lo que quiso decir la santa.

Pero el defecto más grave es la falta casi absoluta de notas (no hay más que dos en todo el texto). Ni una indicación sobre la familia y lugar del nacimiento de la santa; tampoco se hacen aclaraciones de los lugares en que la santa alude al motivo de sus atribulaciones, pasándolo por alto; y lo mismo respecto a otros varios puntos que el lector desearía ver con mayor claridad.

FR. ARMANDO BANDERA, O. P.

La Leyenda Negra Antijesuíta. Cuatro siglos bajo la calumnia. En el cuarto centenario de la Compañía de Jesús, 1540-1940, por Enrique Benítez de Aldama, Editorial "Difusión". Tucumán, 1959. Buenos Aires, 1941.—235 páginas.

En la fecha centenaria de la fundación de la benemérita Orden ignaciana, el autor quiere hacerle justicia contra la serie incontable de calumnias y pre-

juicios con que sus enemigos han pretendido en todo tiempo desacreditarla y anular su labor.

En once capítulos va exponiendo la obra llevada a cabo por la Compañía de Jesús y las injustas inculpaciones de que ha sido víctima, seguidas de su correspondiente refutación.

No podemos menos de encomiar el noble intento del autor por defender una Orden de tan gloriosa tradición, en torno a la cual los enemigos de la Iglesia han emitido las opiniones más absurdas. Sin embargo, creemos que que, dados los estrechos límites de la obra, algunos temas hubiese sido mejor no tocarlos; son demasiado complicados para que el espíritu quede satisfecho con una solución resumida en cuatro líneas. Tampoco nos parece acertado el afán de querer justificarlo todo con argumentos de orden natural; en la vida del cristianismo práctico y más en la de una Orden religiosa hay muchas cosas, cuya razón de ser sólo se comprende partiendo de un punto de vista sobrenatural.

La lectura del libro se hace a ratos algo empalagosa por la apasionada parcialidad, que rezuman sus páginas y que el autor ni siquiera ha tratado de disimular.

FR. ARMANDO BANDERA, O. P.

Los Hermanos del Hospital de la Santa Cruz, por un Hermano de la Caridad.—Librería Casulleras. Claris, 15. Barcelona, 1935.—381 págs.

Contiene la presente obra una narración detallada sobre los orígenes y vicisitudes por que ha atravesado el Hospital de la Santa Cruz de Barcelona. sobre todo desde el año 1784, fecha del establecimiento de la comunidad de Hermanos de la Santa Cruz en dicho Hospital. Dichos Hermanos no constituían ninguna nueva sociedad religiosa; eran sencillamente almas de encendida caridad, cuyo único deseo consistía en ejercitarla sirviendo a los enfermos por amor de J. C. Dependían, como de autoridad única, de la junta administrativa del Hospital, y libremente podían abandonar la Hermandad cuando les fuese oportuno.

La caridad heroica de estos hermanos se puso sobre todo de manifiesto durante la guerra de la independencia y durante las diversas epidemias, que afligieron a nuestra Patria en el pasado siglo. No dudaron exponer sus vidas por llevar el socorro material y espiritual a los pobres heridos y enfermos.

En 1929, a instancias del P. Antonio Docet, Hermano Mayor de la comunidad, los Hermanos comenzaron a vivir independientes de la junta del Hospital, constituyendo la *Pía Sociedad de Hermanos de la Caridad de la Santa Cruz de derecho diocesano* y con facultad de hacer los votos religiosos *in artículo mortis*.

Al final de la obra el autor inserta tres apéndices, sobre las obligaciones de los Hermanos enfermos el primero, reproduciendo el segundo y tercero las constituciones de la primitiva Hermandad y las de la Pía Sociedad, respectivamente. Por último añade una lista de los individuos que ingresaron en la Hermandad desde su primitiva constitución en 1784.

Desde el punto de vista histórico es una obra perfecta, en que cada afirmación está avalada por numerosos documentos; sería de desear un estilo algo más ameno, y con menos galicismos y catalanismos.

FR. ARMANDO BANDERA, O. P.

Die Martirerakten des zweiten Jahrhunderts, übertragen und eingeleitet von Hugo Rahner, 89. págs. Herder-Freiburg im Breisgau, 1.20 mark. Librería Herder, Balmes, 22. Barcelona.

Forman estos siete documentos un precioso mosaico que nos presenta al Cristiano en su más profunda realidad. A través de esta colección, en que aparece una iglesia católica en miniatura, puesto que intervienen protagonistas de las diversas partes del imperio romano y de todas las clases sociales, se define perfectamente una teología del martirio. Para los cristianos del siglo II el martirio era el acto en que más profundamente se vivía el cristianismo, en su sentido más íntimo entroncando con la misma esencia de la Religión. Frente a la muerte el cristiano era verdaderamente el «alter Christus»: «dejadme imitar los sufrimientos de mi Dios», decía San Ignacio pidiendo a los cristianos no le impidieran el «participar de la pasión de Cristo» (S. Policarpo). El mártir en medio de los tormentos está «fuera de su carne dialogando con Cristo», nos dirán otros. Además, en la conciencia de todos estaba arraigada la convicción de que el martirio es una continuación de la misión de Cristo, de su victoria sobre los enemigos de nuestra alma, y esta victoria se consigue en virtud del «Divino Espíritu». Pero morir por Cristo es vivir del Padre, nacer a la vida eterna.

No dudamos que la divulgación de estas actas documentales en que se palpa el espíritu varonil del Cristianismo contribuirá no poco a crear una piedad auténticamente cristiana, al par que nos hace ver en su fuente, y no a través de creaciones legendarias, la magna tragedia del Cristianismo primitivo.

FR. MAXIMILIANO GARCIA

El duque de Gandía: El noble santo del primer Imperio.—Apuntes históricos, por Adro Xavier.—327 págs.—Espasa Calpe. Madrid, 1940.

Afortunadamente España vive un período de introspección histórica. Nues-

tra Cruzada ha logrado despertar en la nueva generación una inquietud de imperio, una juventud que quiere emanciparse de la concepción de la vida como siglo XIX. No obstante esta aspiración es a veces imprecisa, siendo necesario definirla y hacerla cristalizar en una realidad plenamente hispánica. Es muy laudable, pues, la iniciativa de Espasa Calpe al presentar una sección de «grandes biografías», poniendo ante los ojos de la nueva generación los más relevantes valores hispanos.

En este volumen nos presenta a uno de los adalides de la hispanidad: «el noble santo del primer imperio», San Francisco de Borja. No pretenden ser estas páginas una biografía crítica, sino más bien una especie de novela histórica. El autor ha logrado entretejer sus vastos conocimientos del medio ambiente con las galas de su fantasía de una manera armónica que hace resaltar la silueta atrayente de un representante de la auténtica nobleza española, en las distintas etapas de su vida. En medio del ambiente frío de la corte se va delineando un carácter que cristalizará en una personalidad adornada de las más genuinas virtudes españolas. Sus magníficas dotes naturales le granjearán la simpatía y la amistad del César, aquella alma tan afín a la suya. ¡Con qué plenitud de símbolo hispánico se nos presenta aquella íntima conversación en que ambos se comunican el deseo de retirarse de toda la barahunda de negocios políticos para entregarse de lleno a las necesidades de sus almas! Caballero dechado de fidelidad hacia los monarcas, siente como propia la muerte de la emperatriz, y éste será el primer aldabonazo con que le brinda la Providencia, invitándole al servicio del «Rey que no muere». Como Virrey de Cataluña le serán necesarios todos sus arrestos juveniles para hacer frente a aquella nobleza en los últimos intentos de resistencia contra el nuevo orden naciente. Más tarde, siendo Duque en las exuberancias de las vegas de Gandía, será el padre que atiende con la mayor solicitud los intereses de sus vasallos.

Allí su alma grande, bebiendo el amargo caliz del destierro y el olvido proyecta la creación de una nueva Universidad, que en adelante absorberá todos sus desvelos. En este ambiente de actividad estrecha sus relaciones con los Padres de la naciente Compañía de Jesús hasta llegar a fundir su espíritu con el del Fundador, solicitando el ingreso en su nueva familia.

La magnífica constelación de los mejores exponentes del espíritu español que aparece en estas páginas las hacen recomendables a «esa juventud soñadora», mostrando la fecundidad y vitalidad intrínseca de la España tradicional y haciendo ver que es bastardear nuestra misión histórica el dejarse deslumbrar por horizontes exóticos.

La presentación tipográfica es espléndida, honrando a los bien acreditados talleres de Espasa Calpe.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

El Destino de España en la Historia Universal, por el P. Zacarías García Villada, S. J., de la Real Academia de la Historia. 2.^a Edición aumentada. "Ediciones Fax". Plaza de Sto. Domingo, 13. Apartado 8001. Madrid.—20 × 14, VI-268 págs., ptas. 7.

Es una visión rápida de nuestra historia hecha por un hombre de competencia reconocida, pero que aquí se propuso solamente hacer un trabajo de divulgación, bastante perfecto, sin embargo, para que el lector se dé cuenta de la verdadera misión histórica de nuestra patria. Comienza el libro con unos amplios preliminares sobre la filosofía de la Historia, y, después de unas ligeras ideas sobre la universalidad y particularismo del carácter español, entra de lleno en su estudio, que comprende: desde el día en que Recaredo, rodeado de una brillante corte de obispos, «entró en la comunión de la Iglesia Católica y con él toda la inclita raza de los godos», hasta los días de nuestra decadencia, que comienza en el siglo xvi. Y en medio de estas dos fechas topes, entran los capítulos, que no podían faltar, sobre la Reconquista, Edad de Oro. Trento, descubrimiento del nuevo mundo, educación de los pueblos americanos, luchas contra el protestantismo, etc., etc. Todos los grandes hechos de nuestra historia, que los modernos autores suelen citar cuando hablan de la hispanidad, están aquí reunidos en orden cronológico y puestos al servicio de una tesis histórica, la tesis de que el destino de España en el mundo no es otro que dilatar y defender el reino de Cristo. Por eso su grandeza política va unida indisolublemente a su grandeza religiosa. Cuando fuimos católicos, fuimos grandes; cuando nos apartamos de las creencias cristianas, empezamos a formar entre las medianías; y esto da derecho a suponer, según la interpretación providencialista de la historia, que Dios no permitirá que España sea grande sino por ese camino. Otras naciones podrán tener períodos de grandeza aún fuera del catolicismo, pero en España, decía don Marcelino Menéndez Pelayo, o somos católicos o no somos nada.

El libro del P. Villada demuestra suficientemente estas ideas; aunque es lástima, dada la competencia del autor, que no haya hecho una obra de mayores proporciones. Algunos capítulos, como el de la Inquisición, son tratados de una manera algo superficial. Sin embargo, el libro es valioso y perfecto dentro del carácter vulgarizador que le dió su autor. FR. A. TAMARGO, O. P.

Ludovico GARCIA DE LOYDI: *La Santa Misa*. Su dogma, su liturgia, su mística. 2.^a edic., 139 págs. en 8.^o. Pr. \$ 0,70. Editorial "Difusión". Tucumán, 1959. Buenos Aires, 1941.

Dos fines se propuso el autor al publicar sus instrucciones domingueras ra-

diofónicas: el primero, ayudar a sus hermanos en el sacerdocio en su oficio pastoral; y el segundo, colaborar a la instrucción religiosa de los fieles, para que cumplan con más agrado y eficacia el precepto de oír Misa, o sea que asistan al santo sacrificio, no como meros espectadores, sino tomando en él la parte activa que les corresponde como miembros del cuerpo místico de Jesucristo.

Cuanto mejor conozcan los fieles el contenido y significación de las diversas partes de la Misa, de sus ritos y ceremonias, y los sublimes misterios que en ella se conmemoran, penetrándose bien de que la Misa no es otra cosa sino la renovación continua del sacrificio del Calvario, sin otra diferencia que en el modo de verificarse, ya que allí se realizó de una manera cruenta, mientras que en el altar no hay derramamiento de sangre; no hay duda que asistirán a ella con más devoción, y los frutos que reporten serán mucho más abundantes.

El autor de este libro ha sabido exponer todas esas cosas en forma sencilla y adecuada al alcance de todos, lo cual no es pequeño mérito.

Calurosamente recomendamos la lectura de esta obra, deseando que la realidad corresponda muy cumplidamente al título de la Editorial. FR. S. A.

Historia de la Misa, por J. L. Díez y Gutiérrez O'Neil, S. J.—270 páginas en 8.º. Pr. 10 ptas.—Editorial Aldecoa. Barquillo, 9. Madrid, 1941.

En el prefacio declara el autor que le ha movido a preparar este estudio «una comparación que de tiempo atrás nos veníamos haciendo a diario. Descubríamos, por una parte, las sublimidades dogmáticas, pedagógicas y artísticas contenidas en la sagrada Liturgia de la Iglesia católica; por otra, cada día tropezábamos con la ignorancia e incompreensión más absolutas de tales Misterios de verdad y de belleza, en la infinita mayoría de los fieles cristianos».

Para contribuir al remedio de tan lamentables consecuencias como de ahí se originan, ofrece el autor en este libro una exposición muy detallada e interesante de la santa Misa, fruto de un estudio concienzudo de no pocos autores que sobre la materia habían escrito, logrando presentarlo en forma atractiva y amena, que tanto contribuye a que se lea con avidez y a que se grabe más profundamente en la memoria. Lástima que al correr de la pluma se le hayan deslizado algunas palabras menos correctas, como «indigitar» (p. 81), «diabolizante» (p. 213), y la frase «Drews ha hecho caer la atención de los de los críticos...» (p. 112).

También hemos tropezado con algunas inexactitudes, sobre las cuales igualmente queremos llamar la atención del autor, por si tiene a bien corregirlas en ulteriores ediciones.

Aludiendo al *Orate fratres* advierte (p. 109) que el sacerdote «en la antigüedad sólo decía esas dos palabras. Las demás han sido añadidas posteriormente, quizá ya en el siglo VII. Aun hoy, los dominicos sólo dicen las dos palabras citadas».

Esto último no es exacto. Pronunciamos esas dos palabras en voz alta, y las restantes en voz baja. La diferencia entre el rito dominicano y el romano, en ese punto, se halla en la respuesta del ayudante, que en el último existe, mientras que en el primero, no. Tampoco está en lo cierto cuando afirma (p. 135) que los dominicos nos inclinamos profundamente al recitar la oración «*Illanc igitur*».

Hechas estas ligeras observaciones, muy de buen grado manifestamos que, mirada la obra en su conjunto, es muy digna de elogio, y su lectura está llamada a producir excelentes frutos, sobre todo en el pueblo fiel.

Para no exceder los límites de esta reseña, tan sólo haremos mención particular de lo que dice en la p. 32, a propósito del crucifijo que debe colocarse sobre el altar para la Misa. «Indiscutiblemente—son sus mismas palabras—los crucifijos empleados por los cristianos cuando se introdujo en la Misa esta costumbre, eran de proporciones notablemente mayores que los que ahora, irreverentemente minimizados, desaparecen entre la multitud de candelabros, ramos de flores y adornos de los retablos». Muy bien dicho.

FR. S. A.

ILLA, P. Juan, O. P.: *Cuestiones Eclesiásticas*.—VIII-452 págs. en 4.^o Manila, 1940.

Facultades Decenales.—III-83 págs. en 4.^o Manila, 1940.

Ambos volúmenes tienen por autor al P. Juan Ylla, O. P., sabio profesor de Derecho Canónico en la insigne Universidad de Sto. Tomás de Manila, en cuya imprenta fueron editados el año 1940.

Encuéntrense reunidas en el primero las resoluciones a las consultas que al autor habían sido hechas durante varios años, y que habían sido publicadas en el Boletín Eclesiástico de Filipinas.

Versan en su mayor parte sobre puntos de Derecho Canónico, tocando algunas, temas de teología moral, y otras, asuntos de liturgia; ordenadas todas a servir a los párrocos y misioneros.

La singular competencia del autor, bien comprobada por otras publicaciones, y el modo como trata cada uno de los puntos, con gran copia de argumentos y citas de autores notables, hace que esta obra resulte de gran utilidad, no ya sólo para los que ejercen el ministerio en el Extremo Oriente, a quic-

nes principalmente se dirige, sino también a los de las demás regiones, sin excluir a cuantos se interesan por esa clase de estudios.

El hecho de que el contenido de este volumen sea un aparte de una publicación periódica, hace que el orden de materias no sea tan riguroso como fuera de desear; pero ese inconveniente se remedia, en parte, con los índices que el autor tuvo el buen acuerdo de poner para facilitar su manejo y que son cinco: uno analítico de materias, otro alfabético, y otros tres donde se indican los cánones del Código Canónico, y las leyes civiles y jurisprudencia de la Corte Suprema de Filipinas que se citan en la obra.

En el segundo volumen, tras unas ideas generales relativas al concepto, extensión, interpretación e historia de las *Facultades decenales*, expone el autor, en forma clara y concisa, el contenido de cada uno de los privilegios en ellas concedidos y la manera de usarlos, confrontándolos con el derecho común para mostrar los favores que aquéllas conceden; todo ello con el «objeto de aclarar—son palabras del autor—cuanto nos sea posible cada una de las concesiones que integran las facultades..., para servir en algo a los abnegados sacerdotes que trabajan en el ministerio de la cura de almas».

No dudamos que cuantos lo lean sacarán la convicción de que ha conseguido el noble fin que se había propuesto.

FR. S. ALONSO, O. P.

Defensa de la Hispanidad, por Ramiro de Maetzu.—4.^a edición.—“Ediciones FAX”. Plaza de Santo Domingo, 13. Apartado 8.001, Madrid.—20 × 14 cms., 372 páginas. Una lámina, retrato del autor. Ptas. 12.

Apareció esta inmortal obra en mayo de 1934. Antes que se acabase aquel año, se había agotado la edición; y la segunda salió enriquecida con un epílogo «Apología de la Hispanidad», por el llorado Cardenal Gomá: es el discurso pronunciado en el Teatro Colón, de Buenos Aires, el día 12 de octubre de 1934, en la velada conmemorativa del día de la Raza y con ocasión del Congreso Eucarístico.

Sería llevar agua a la mar querer decir algo de esta hermosa obra, cuando tanto y tan bueno se ha dicho de ella, y cuanto tanto y tan heroico se ha obrado a impulsos de su espíritu. Eugenio Vegas, prez de las plumas con dirección firme y alientos de sinceridad, puso a la tercera edición, publicada en la entonces zona nacional, un prólogo, una «Evocación», que así se rotula, y se reitera en esta edición cuarta, donde la íntima amistad ha trazado una semblanza llena de cariño y de grandeza.

En ella dice: «¡Hombre de cualquier país que seas que sientas correr por

tus venas sangre española, o que a España debas la integridad de tu fe religiosa! ¡Español de la Península, de América, de Filipinas o de cualquier otra región del mundo! : al adentrarte en la lectura de este libro, amor de los amores de su autor, concede a cada frase y a cada línea el valor y el sentido que a su verdad confiere la autoridad suprema de estar confirmado con sangre de mártir. Con emoción recuerdo la fe, la pasión y el amor que Maeztu puso en la obra que hoy se reimprime, y que capítulo a capítulo fué escribiendo y corrigiendo a nuestra vista. La «Defensa de la Hispanidad» no es un mero producto de la erudición y del talento de su autor, es algo muy superior a todo esto, es una obra de amor ardiente, apasionado, que consigue suplir y superar a las frías abstracciones de la inteligencia.» Que este testimonio de quien «vió nacer» este libro inmortal supla ante las lectores nuestra impresión.

Jóvenes...! Novios...! Esposos...!, por el P. Germán Prado, O. S. B.—343 páginas, 7 ptas.—Editorial Aldecoa, Barquillo, 9. Madrid, 1941.

Es un libro en que con claridad de palabra y precisión de conceptos se aborda el tema de los múltiples peligros que amenazan en la vida moderna la pureza de los jóvenes y la santidad del hogar. Ha llegado a tal altura la ola de pecado, que para contenerla no bastan remedios ordinarios ni actitudes blandas con tendencia a contemporizar. Deber del moralista cristiano es señalar el mal, incluso con crudeza, oponiéndose a que siga su proceso ascendente la gravísima plaga que amenaza los fundamentos más vitales de nuestra sociedad. Afortunadamente en España un Gobierno católico se esfuerza por poner remedio al mal, pero es necesario atacarlo a la vez, formando la conciencia moral de las nuevas generaciones. Para esto es excelente el libro del P. Prado, donde jóvenes, novios y esposos encontrarán muchas cosas buenas que aprender.

S. P.

AZPIAZU, P. Joaquín, S. J.: *Manual de Acción Católica*.—Tercera edición, 8.º, 266 págs., 7 ptas.—Editorial Aldecoa, Barquillo, 9. Madrid, 1941.

Por tercera vez sale al público este excelente manual del P. Azpiazu. Éxito ciertamente merecido por la claridad de sus orientaciones y por la solidez de su doctrina. Su noción de la Acción Católica, amplia y exacta, como bebida en las fuentes más genuínas, nos la presenta en toda su auténtica grandeza. Lejos de hacer de ella un instrumento mezquino, germen de divisiones y de rencillas, nos la hace ver en su verdadero sentido de vida cristiana, que, como vida, es necesariamente acción, al interior y al exterior. La Acción Católica es

tan antigua como la misma Iglesia, y a lo largo de toda su historia se manifiesta en el grandioso desarrollo y expansión de su vitalidad. Es el trabajo constante del gran ejército cristiano para llegar a hacer efectivo sobre la tierra el Reino de Cristo.

Bien es verdad que la organización de A. C. con sus estatutos y normas especiales data del pontificado de los últimos Papas. Pero esto, lejos de desvirtuar su sentido amplio, lo acentúa todavía más. Es la formación de cuadros bien definidos, bajo la dirección de las legítimas autoridades jerárquicas, que aseguran una mayor eficiencia por la orientación dirigida del esfuerzo.

En este breve, pero substancioso manual, encontrarán nuestros católicos españoles las normas más seguras y los conceptos más claros para dirigir su actividad de colaboración al apostolado de los sacerdotes; así como todo lo necesario para saber a qué atenerse en cuanto a organización y medios de acción.

La obra se divide en tres secciones: en la primera estudia la A. C. como apostolado; en la segunda, la A. C. como organización especial; y en la tercera trata de la A. C. en España, conforme a las últimas modificaciones que ha habido en esta materia. Una selecta bibliografía y una serie de apéndices, con los documentos de mayor interés, completan el libro, que muy de veras recomendamos.

S. P.

ARROYO, P. Pascual, S. J.: *Ondas evangélicas*.—166 págs.—Ruiz Hernández, 12. Valladolid, 1941.

La riqueza del contenido de los Evangelios nunca jamás se agotará por muchos que sean los comentarios que se le dediquen ni las formas nuevas con que se le quiera revestir. Es el libro de la Eterna Sabiduría, en cuyas palabras se puede profundizar sin hallar término. Pero es además el libro en que la vida de Nuestro Señor se nos presenta con todo el encanto de sus bellísimos episodios por los campos y las ciudades de Palestina. Un buen escritor, un poeta, que sepa evocar el ambiente real de aquellas escenas y encuadrarlas en un marco colorido de costumbres y de paisaje, tiene una magnífica ocasión para realizar una obra de arte atractiva y evocadora. Es lo que ha sabido hacer bellamente el P. Arroyo en su libro «Ondas evangélicas». Es una colección de comentarios al evangelio del día radiados por la emisora de F. E. T. núm. 1 de Valladolid, y que constituyen una sugestiva serie de estampas, finamente dibujadas en un depurado y artístico lenguaje. Tal vez a algunos les parecerá que hay en ellas demasiada literatura. Pero es preciso no olvidar que existen desgraciadamente muchas almas a las que es preciso hacer llegar la verdad

envolviéndola en un ropaje un poco vistoso y llamativo. La misma verdad se puede decir de muchas maneras, y hay que saber elegir cuidadosamente aquella que por las circunstancias resulte más eficaz para los oyentes.

S. P.

SCHMIDT, Guillermo: *Amor, Matrimonio y Familia*.—190 págs.—“Editorial Difusión”. Buenos Aires, 1941.

Es demasiado conocida la figura del gran sabio, fundador de la revista «Anthropos» y autor de la monumental obra «Origen de la idea de Dios», para que necesite presentaciones. El presente libro contiene una serie de conferencias pronunciadas por el autor en Viena el año 1931. En España se conocen ya desde el año 1932, en que por vez primera fueron vertidas a nuestra lengua.

El estilo del autor en este libro es sereno, objetivo, sin grandes arranques oratorios, pero vivo, y que capta desde las primeras páginas la atención del lector por el gran interés del contenido. Su doctrina es sólida, y la argumentación certera y contundente. No esquiva ninguno de los gravísimos problemas que tiene planteados la vida de familia en nuestros tiempos. Y sus soluciones, siempre desde las alturas de la más auténtica doctrina cristiana, son claras y luminosas, aunque muchas veces reclamen la necesidad del sacrificio.

Oportunísima y altamente beneficiosa es la divulgación de obras como ésta en unos momentos en que la institución familiar atraviesa por una honda crisis en tantos países, en que el descenso de nivel del espíritu cristiano lleva consigo la desarticulación del hogar, sacrificando los más sagrados deberes en aras del egoísmo, de la conveniencia o del placer ilícito, con fatales consecuencias para el buen orden social y familiar.

S. P.

Maggy, la maestra modelo, por el P. Marcial Lekeux.—216 págs.—“Editorial Difusión”. Buenos Aires, 1941.

Es el relato encantador de una vida embellecida y santificada por el sacrificio. Una jovencita de veintitrés años, que en tan corto tiempo llega a las cumbres más altas de la renunciación de sí misma, sembrando el bien en torno suyo, y llenando su breve existencia con plenitud de madurez. El sacrificio de sus ilusiones de juventud le abrió las puertas de la felicidad interior, y pasó por el mundo, perfumando la fugacidad de su vida con el aroma más exquisito de la caridad.

Esta biografía, redactada por su hermano el franciscano P. Lekeux, revela toda la belleza de un alma que pasó por el mundo con la mirada clavada en

lo alto. Son muchos los frutos que está produciendo en su original francés, y esperamos no serán menores los que habrán de lograrse con su lectura en nuestra lengua.

S. P.

El Libro nupcial, por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Málaga.—166 páginas, 3 ptas.—Cancillería del Obispado de Málaga, 1941.

Pocos temas hay actualmente de tan vital importancia como los que se refieren a la familia y al matrimonio. La intensa propaganda de ideas disolventes y anticristianas que se ha sembrado a voleo durante largos años, unida a las malas inclinaciones de la naturaleza, han tenido por resultado la profunda crisis que con caracteres aterradores se presenta, no sólo en naciones alejadas de la Iglesia, sino en nuestra misma Patria. Es labor necesaria, y digna de todo elogio, la que tienda a contrarrestar sus perniciosos efectos, oponiéndole la sana doctrina católica, tan excelsamente expuesta por los últimos Pontífices.

A instruir a sus fieles en tan importante materia dedicó su Carta Pastoral de Cuaresma en el presente año el Sr. Obispo de Málaga. Con claridad y energía expone la doctrina cristiana sobre el Matrimonio. Es una instrucción completa acerca de su esencia, bienes y obligaciones, en que con orden y precisión de conceptos explica todo cuanto los esposos necesitan saber acerca de tan importante materia. A la hermosa Carta Pastoral sigue una segunda parte, con notas e instrucciones prácticas, todas utilísimas, que hacen del presente libro un verdadero manual, que debería ponerse en manos de cuantos han contraído matrimonio o se disponen a contraerlo.

S. P.

En vísperas de la tragedia, por Ramiro de Maeztu. Prólogo de José María de Areilza.—236 págs., 7 ptas.—“Ediciones FAX”, Apartado 8001. Madrid, 1941.

Se han reunido en este volumen los artículos periodísticos escritos por Ramiro de Maeztu con el seudónimo de «Cualquiera», en «La Epoca», por los meses de enero a julio de 1936. El gran pensador y mártir de España sentía más viva que nunca en los últimos meses de su vida su vocación de apostolado por la verdad. La verdad, a veces dura y amarga, que era necesario proclamar muy alto ante la catástrofe que se preveía y que se avecinaba. En estas páginas se transparentan claramente su alma de luchador, su pensamiento denso y certero, su fervor por España y su clarividencia para señalar errores prácticos y

doctrinales cuyas consecuencias empezaban ya a dejarse ver y que culminarían muy pronto en la gran tragedia, una de cuyas primeras víctimas fué el mismo Maeztu. Aunque escritos estos artículos en el ambiente circunstancias del momento, no han envejecido. Hay en ellos muchas ideas que conservan toda su lozanía, porque son expresión exacta de la verdad, que siempre permanece.

S. P.

Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Explanación de las Meditaciones y Documentos en ellos contenidos, por el P. Antonio Oraá, S. J.—1.364 págs., 18 × 12 cms., encuadernado, pesetas 30.—“Ediciones FAX”: Madrid, 1941.

Es esta obra fruto de largos años de ministerio. Su autor ha condensado en ella los resultados de su prolongada experiencia. Constituye un cúmulo inmenso de datos y de materiales, un verdadero arsenal, utilísimo tanto para cuantos tengan a su cargo la difícil labor de dar Ejercicios espirituales, como para cuantas almas los practiquen. No dudamos en afirmar que la obra del P. Oraá es una de las más completas en esta materia, digna de ponerse al lado de las mejores que hasta ahora se han escrito.

S. P.

Observación psicológica y reeducación de menores, por el R. P. Vicente Cabanes, Terciario Capuchino.—“Editorial FAX”, Sto. Domingo, 13, Madrid.—140 págs. Precio: 10 ptas.

Uno de los problemas que el nuevo Estado atiende con preferencia y al que está prestando ayuda eficacísima, es la gran obra espiritual y patriótica que realiza el Consejo Superior de Protección de Menores y sus Juntas provinciales, mediante los cuales miles de niños no sólo se salvan de su inmediata necesidad, sino también se les recupera y se les abre el camino a la vida. Complemento de estos Tribunales Tutelares son los Reformatorios y Colegios donde los menores son internados para alcanzar su reeducación y la regeneración de su alma. Para ello, los mejores métodos son la persuasión y el cariño. Así estos centros, lejos de ser una cárcel o un correccional como creen muchos, son hogares de amor y ambiente cristiano.

En confirmación de esto, el P. Cabanes—mártir de Dios y de la Patria—nos presenta en este libro la organización del Reformatorio de Amurrio, del que fué inteligente Vicedirector. A través de sus once capítulos, nos va mostrando de una manera sencilla y un tanto esquemática, los diversos procedimientos y

métodos que allí se emplean para alcanzar el fin propuesto, siguiendo la técnica de la moderna Psicología experimental. Particularmente interesantes son los capítulos que tratan de la observación a que son sometidos los menores y de la confección de la ficha—escrita en caracteres inaccesibles al extraño—que, una vez completa, ha de ser enviada al Tribunal Tutelar. La observación psicológica no se limita al «test» frío del laboratorio, sino que se hace de la vida cotidiana un «test» continuo, observando la espontaneidad de una picardía, la tolerancia en el engaño o la libertad expresiva del alumno que proporcionan más datos que cualquier experiencia, porque es en esos pequeños detalles inadvertidos donde los muchachos se entregan al educador con toda la sinceridad de su alma. Fotografías de las diversas dependencias del Reformatorio de Amurrio y algunos esquemas y grabados completan el libro.

No se trata de un estudio profundo y doctrinal de las materias indicadas; con todo, creemos que su lectura resultará provechosa como elemento orientador a todos los que se dedican a la difícil y delicada misión de la educación y de la enseñanza.

FERNANDO MATA, O. P.

Ejercicios espirituales marianos, por el P. Juan M.^a Gorricho, C. M. F.—
3.^a edición. 350 págs., en tela, 5,50 ptas.

El conocido predicador P. Gorricho ha redactado con excelente plan y sólida doctrina unos «Ejercicios espirituales marianos» con vistas a las almas que se disponen a realizar su consagración a la Santísima Virgen por medio de la Santa Esclavitud. El autor ha sabido concordar de excelente manera la meditación de las grandes verdades propias de los días de Ejercicios con las doctrinas de la Perfecta Devoción a la Sma. Virgen, según las normas del Bto. Luis de Monfort. Su propósito ha quedado bellamente logrado y su obra será utilísima, no sólo para las almas a las que expresamente la dedica, sino para todas aquellas que sientan verdadera devoción a la Sma. Virgen.

S. P.

Títulos y Grandezas de María, por el P. Narciso García Garcés, C. M. F.
275 págs., rca. 7 ptas., tela 10.

El eminente mariólogo P. García Garcés publica su obra «Títulos y Grandezas de María», expresando sus propósitos de la siguiente manera: «Nuestra obrita no es un libro de predicación, pero suministrará abundante y sólido material para el púlpito. No es un devocionario, pero en él encontrará alimento la

devoción más acendrada a la celestial Señora. No es un tratado teológico, a unos pocos reservado, pero en él aprenderán las bellezas y puntos cardinales de una verdadera Teología mariana». (Prefacio, pág. V). Y la lectura subsiguiente nos hace ver que nada tienen de jactancia tales palabras, sino que tan nobles intentos han sido plenamente logrados.

El P. García Garcés ha sabido reunir los tres fines en su hermoso canto a las grandezas de María. Su obra es teológica, un verdadero tratado de Mariología, con la materia dispuesta en esa ordenación tan clásica castellana, de los nombres de María. Cada título es el desarrollo de la cuestión correspondiente, con su copioso cortejo de textos patristicos, de autores piadosos, con una gran maestría y solidez de conceptos. Pero, a la vez, su estilo terso y limpio, en que van engarzadas perlas de castizos trozos marianos de nuestra literatura clásica y selectos párrafos de Santos Padres y grandes teólogos, hacen ver que ha cumplido su segundo cometido, el de ofrecer un rico filón de material predicable, a lo que contribuye la misma disposición por títulos, que son otros tantos temas oratorios. El P. García Garcés se revela escritor, que en elocuentes páginas sabe servir al orador lo mejor de la Teología mariana. No le falta unión en la exposición de temas de suyo afectivos y que se adentran en el alma. En suma, es un trabajo que ha de dejar nombre entre otros muchos de divulgación del Misterio y Grandezas de María.

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor

IMPRIMATUR

† HENRICUS, *Episcopus Salmantinus*

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujeción al Canon 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

«Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas.»

¡LIMPIEZA ABSOLUTA!

¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna. VITORIA (Alava).

P. SABINO ALONSO, O. P

LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS

Han aparecido en folleto aparte, los artículos publicados con este título en «Ciencia Tomista». — Obra sumamente útil a todos los Superiores de Casas religiosas.—*Precio 5,00 pesetas. Pedidos a Apartado 17. Salamanca.*

«LA NUOVA ITALIA», S. A.

Nuevas publicaciones:

Francesco Albergamo: Il problema della scienza nel novecento. Pág. VIII-512. *Lire 40.*

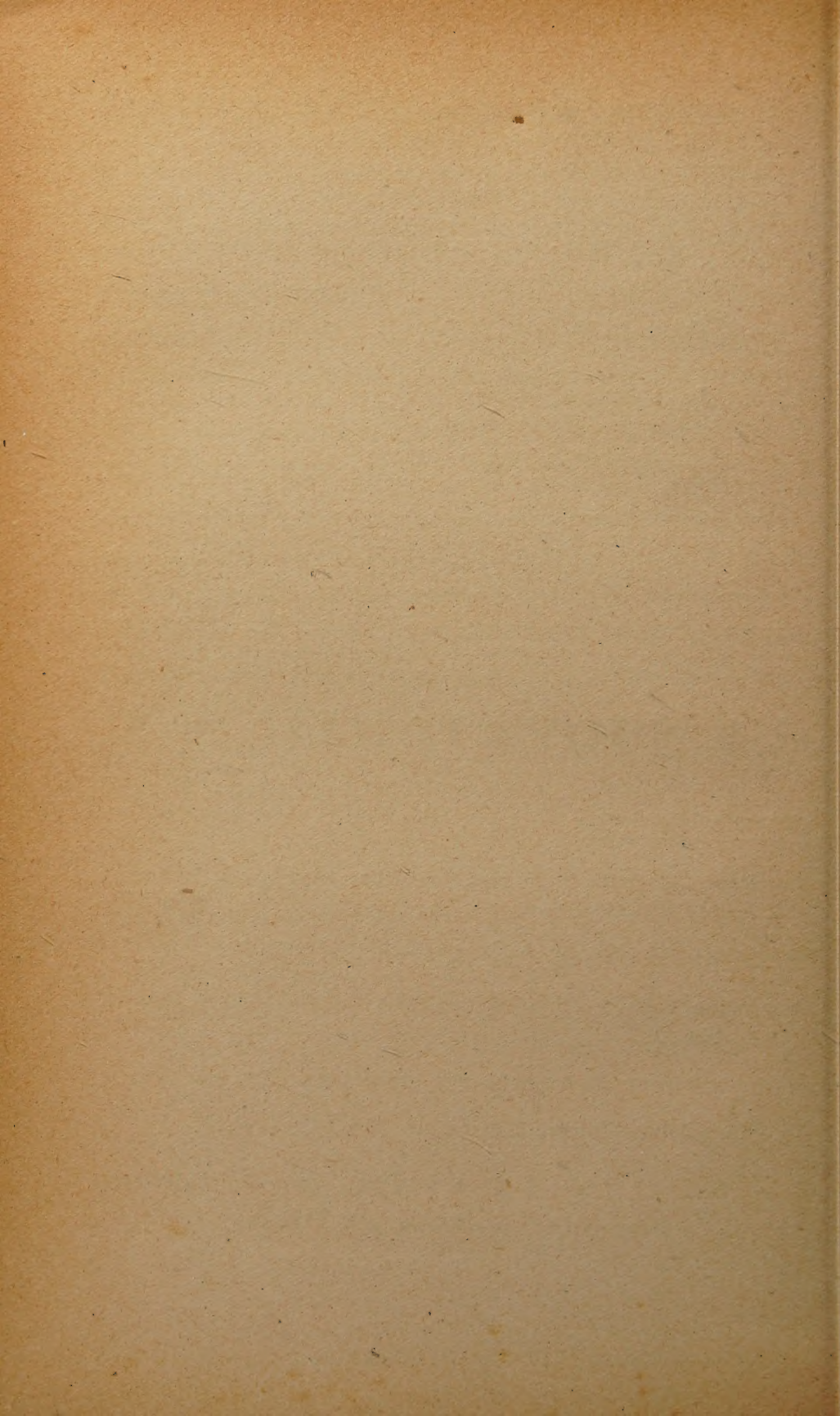
Nicola Ottokar: Venezia. Pág. 48. *Lire 9.*

Bernardino Varisco: I massimi problemi a cura di G. Alliney. Pág. 216. *Lire 10.*

Giacomo Devoto: Introduzione alla grammatica. Pág. 304. *Lire 12.*

Antonio Baldini: Cattedra d'occasione. Pág. 148. *Lire 14.*

LA NUOVA ITALIA, S. A Editrice.
Plazza Indipendenza, 29. Firenze



Monumento de alta cultura

CINCO OBRAS FAMOSAS QUE NO PUEDEN FALTAR EN SU HOGAR

HISTORIA NATURAL.—Vida de los animales, de las plantas y de la tierra

Tesoro de ciencia y amenidad, de valor incalculable. La obra que inútilmente se ha pretendido copiar. Es un tesoro para el hogar y un museo para las escuelas. Un texto notabilísimo y apasionante; una ilustración que sorprende, así por su número como por su extraordinario interés. Los animales más exóticos, las fieras más temibles, los peces más extraños, los insectos más raros y diminutos, las plantas y flores de países más remotos, los aspectos más curiosos y más impresionantes de la Tierra..., todo lo abarca, reflejando en admirables fotografías esta notabilísima obra. Cuatro volúmenes. 2.000 páginas. 5.000 grabados. Más de 300 láminas. Al contado: 340 pesetas. A plazos: 400 pesetas.

LAS RAZAS HUMANAS.—Su vida, sus costumbres, su historia, su arte.

Maravilloso desfile de la extensa gama de pueblos que forman la Humanidad. Costumbres, arte, danzas, religión, moral, leyes seculares, cultura, indumentaria típica, etc., llenan las páginas de esta obra única cuya celebridad ha cundido con inusitada rapidez. Sus ilustraciones causan justa y legítima admiración. Dos volúmenes. Agotada. Se prepara una nueva edición. Al contado: 170 pesetas. A plazos: 200 pesetas.

GEOGRAFIA UNIVERSAL.—Descripción moderna del mundo.

Libro de oro para el hogar. Obra de la más alta utilidad y conveniencia para todas las bibliotecas, instituciones de cultura, centros de enseñanza, comerciantes, industriales, profesionales, agricultores, etc., la obra que piden los entendidos; el libro que aplauden los estudiosos. La gran obra nueva y original, que triunfa rotundamente en todas partes. Ninguna la iguala en modernidad. Ninguna la aventaja en méritos científicos. Ninguna la supera en esplendores gráficos. No es aprovechamiento de libros extranjeros. Todo en ella es original y rigurosamente nuevo. Sus numerosos mapas son un primor. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. 400 láminas. Al contado: 425 pesetas. A plazos: 500 pesetas.

HISTORIA UNIVERSAL.—Novísimo estudio de la humanidad.

La primera gran Historia que produce España. El libro que de manera magistral nos muestra la trayectoria seguida por el hombre a través de todas las edades. Un potente foco de luz nueva en el estudio clásico de la Historia. Una extraordinaria producción nacional. Su texto tiene un valor cultural enorme. Sus ilustraciones son lo mejor publicado hasta hoy. Seis volúmenes. 3.360 páginas. 6.000 grabados. Más de 500 láminas. Al contado: 510 pesetas. A plazos: 600 pesetas.

HISTORIA DE ESPAÑA.—Gran Historia general de los pueblos hispanos.

La magna obra que nos presenta, en páginas de grandes méritos, fastuosa belleza y absoluta modernidad, una visión clara y perfecta de la interna vida hispana, desde sus albores hasta el momento actual. Es una versión maestra de nuestra Historia, a tono con la exigencia cultural de nuestra época. Se ha reanudado la publicación de esta obra grandiosa con los fascículos que completan el cuarto tomo. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. Más de 400 láminas. Próximos a aparecer los cinco últimos fascículos del 5.º tomo. Al contado: 400 pesetas. A plazos: 475 pesetas.

Puede Vd. encargar estas obras o pedir folletos y condiciones de suscripción, a cualquier librería o directamente a la casa editora

INSTITUTO GALLACH

DE LIBRERIA Y EDICIONES, S. L.

Calle Mallorca, 454-456.—Apartado de Correos, 784

BARCELONA (13).



ELABORACION ESPECIAL DE VINO BLANCO DULCE

para el *santo sacrificio* de la Misa

LOIDI Y ZULAICA
SAN SEBASTIAN

CASA CENTRAL: IDIAQUEZ, 5.—TELEGRAMAS LOIDI. Fundada el año 1875

Bodegas de elaboración en ALCÁZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

PROVEEDORES DE LOS SACROS PALACIOS APOSTOLICOS

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos, con recomendaciones y certificados de los Emmos. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etc., etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Biblioteca de Teólogos Españoles

DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

Esta *Biblioteca* aspira:

1.º A reconstruir la historia doctrinal de nuestra tradición teológica, mediante la investigación de fondos inexplorados y a una valoración más comprensiva de las fuentes ya conocidas.

2.º A la publicación de textos inéditos o raros, procedentes de los grandes maestros de la Edad de Oro de la Teología española.

3.º A la preparación de monografías de fondo histórico-doctrinal o puramente doctrinal y de actualidad.

Volúmenes publicados

El maestro fray Pedro de Soto, O. P. y las *Controversias político-religiosas en el siglo XVI*, por el padre Venancio D. Carro, tomo I. *Actuación político-religiosa de Soto*; 22,50 pesetas en rústica, y 25,60 encuadernado en tela inglesa.

Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, O. P. a la *Secunda secundae* de Santo Tomás. Edición preparada por el padre V. Beltrán de Heredia. Tomos I-V. Precio de cada tomo: 25 pesetas en rústica, y 28,10 encuadernado.

Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el padre V. Beltrán de Heredia. Precio 10 pesetas en rústica.

Los suscriptores a *toda la Biblioteca* tendrá un descuento del 30 por 100

Imp. Comercial Salmantina.—Prior, 19. Teléfono 1982.—Salamanca